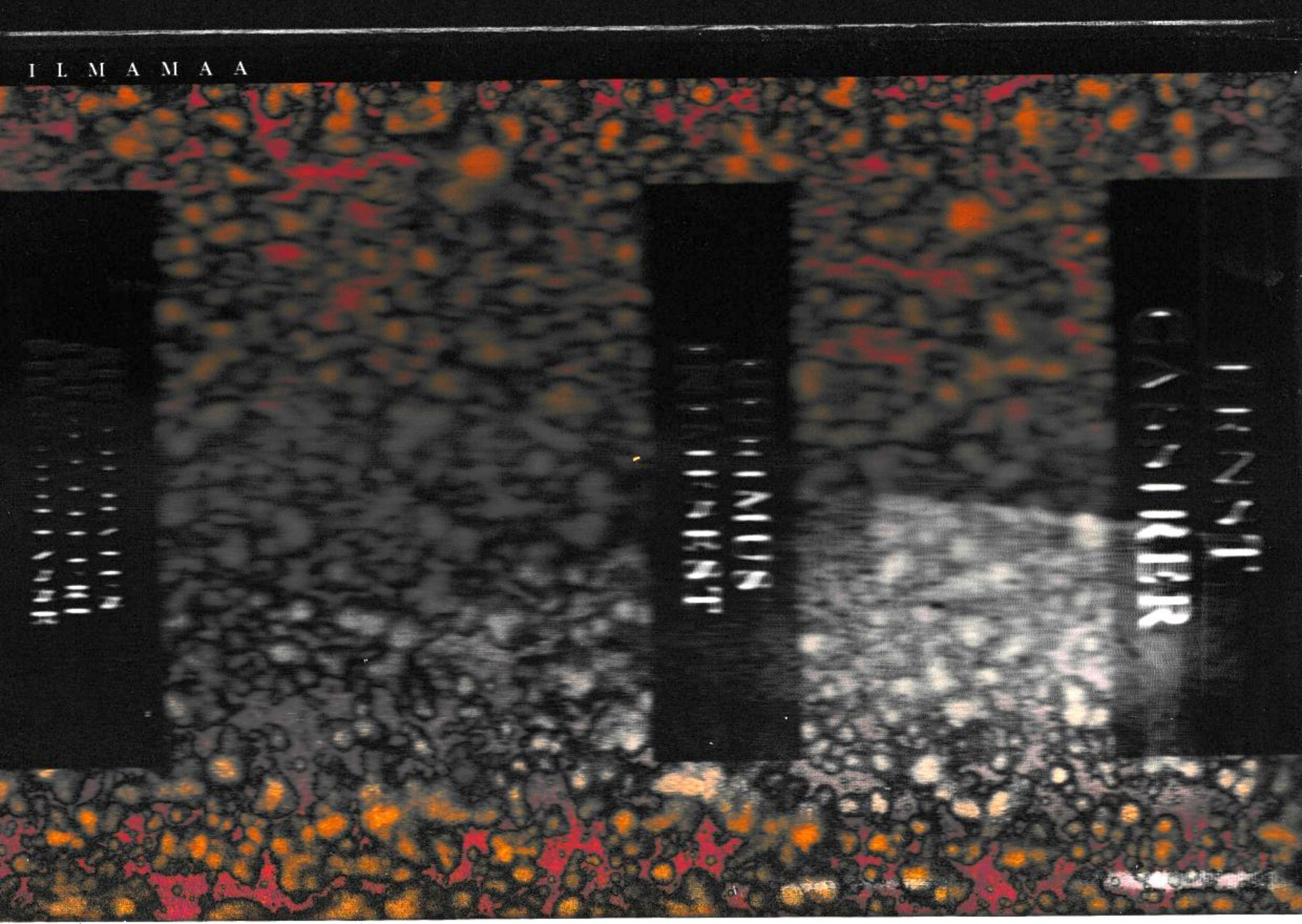
ERNST CASSIRER

UURIMUS INIMESEST

ILMAMAA



"Avatud Eesti Raamat" on Avatud Eesti Fondi toetusel ilmuv sari, mille eesmärgiks on tutvustada Lääne filosoofia ja ühiskonna-teaduste võtmetekste

✶

ERNST CASSIRER

—

UURIMUS INIMESEST

—

SISSEJUHATUS

INIMKULTUURI

FILOSOOFIASSE

—

ILMAMAA

Tõlgitud väljaandest:
Ernst Cassirer. An Essay on Man
New Haven and London
Yale University Press 1972
ISBN 0–300–00034–0

Tõlkinud: Toivo Pilli
Toimetanud: Jaan Kivistik ja Leili Punga
Kujundanud: Jüri Kaarma

Selle raamatu väljaandmist on toetanud
Avatud Eesti Fond

© Tõlge eesti keelde:
Kirjastus "Ilmamaa" ja Avatud Eesti Fond 1997
Kirjastus "Ilmamaa" 1999
Vanemuise 19, 51014 Tartu
Trükitud OÜ Greif trükikojas
Kastani 38, 50410 Tartu
ISBN 9985–821–75–0

SISUKORD

—

Eessõna *9*

I OSA
MIS ON INIMENE?

I Inimese enesetunnetuse kriis *15*
II Sümbol — inimloomuse võti *44*
III Loomsetest reaktsioonidest inimomaste vastusteni *49*
IV Inimese aja ja ruumi maailm *68*
V Faktid ja ideaalid *87*

II OSA
INIMENE JA KULTUUR

VI Inimese määratlemine kultuuri abil *99*
VII Müüt ja religioon *111*
VIII Keel *163*
IX Kunst *202*
X Ajalugu *249*
XI Teadus *298*
XII Kokkuvõte ja järeldused *317*

Viited ja märkused *327*
Tõlkija järelsõna *357*
Nimeloend *369*

Charles W. Hendelile,
sõpruses ja tänus

EESSÕNA

Esimese tõuke selle raamatu kirjutamiseks sain ma oma inglise ja ameerika sõpradelt, kes korduvalt ja tungivalt palusid mul avaldada *Sümboolsete vormide filosoofia* (I–III, Berliin, Bruno Cassirer, 1923–1929) ingliskeelne tõlge. Kuigi oleksin väga tahtnud nende palvele vastu tulla, leidsin pärast esimesi katseid, et oleks ebapraktiline ja praeguses olukorras koguni põhjendamatu see teos kogu ulatuses taasüllitada. Lugeja tähelepanule oleks osutunud äärmiselt koormavaks lugeda läbi kolmeköiteline uurimus, mis tegeleb keeruka ja abstraktse teemaga. Aga isegi autori seisukohalt oli vaevalt võimalik ja soovitav avaldada uuesti rohkem kui kakskümmend viis aastat tagasi visandatud ja kirjutatud teos. Vahepeal on autor oma teemat edasi uurinud. Ta on avastanud mitmeid uusi tõiku ja seisnud silmitsi uute probleemidega. Kuid vanugi probleeme näeb ta nüüd uuest küljest ja need kerkivad ta ette teistsuguses valguses. Kõike seda arvesse võttes otsustasin alustada otsast peale ja kirjutada täiesti uue raamatu. See raamat pidi saama palju lühem kui eelmine. "Paks raamat," ütles Lessing, "on suur nuhtlus." Kui kirjutasin *Sümboolsete vormide filosoofiat*, olin teemast niivõrd haaratud, et unustasin selle stiilialase maksiimi või ei pööranud sellele lihtsalt tähelepanu. Nüüd tunnen palju tugevamat sundi arvestada Lessingi sõnadega. Selle asemel et anda detailne ülevaade faktidest ja laskuda sõnaohtratesse teoreetilistesse arutlustesse, olen püüdnud käesolevas raamatus koondada tähelepanu vaid mõnele asjaolule, millel minu meelest on eriline filosoofiline tähtsus, ning väljendada oma mõtteid nii lühidalt ja kokkusurutult kui võimalik.

Ometi on siin tulnud tegelda teemadega, mis esimesel pilgul näivad ehk põhisuunast hälbivat. Raamat, mis valgustab psühholoogilisi, ontoloogilisi, epistemoloogilisi küsimusi ja sisaldab peatükke müüdi ja religiooni, keele ja kunsti, teaduse ja ajaloo kohta, võib pälvida etteheiteid, et tegemist on lihtsalt *mixtum compositum*'iga kõige erinevamatest ja heterogeensematest asjadest. Ma loodan, et pärast järgnevate lehekülgedega tutvumist leiab lugeja selle etteheite olevat alusetu. Mu peamine eesmärk ongi teda veenda, et kõik valdkonnad, millega siin tegeldakse, moodustavad kokku tegelikult ü h e a i n s a teema. Need on erinevad teed, mis viivad ühise keskmeni — ja minu meelest ongi kultuurifilosoofia ülesandeks see kese leida ja määratleda.

Mis puutub raamatu stiili, siis on muidugi tõsiseks puuduseks, et olen pidanud kirjutama keeles, mis ei ole mu emakeel. Seda takistust oleksin vaevalt suutnud ületada ilma abita, mida mulle pakkus mu sõber James Pettegrove New Jersey õpetajatekolledžist. Ta on kogu käsikirja redigeerinud ja andnud mulle heatahtlikku nõu kõigis keelelistes ja stilistilistes küsimustes. Võlgnen talle tänu ka paljude väärtuslike ja asjakohaste tähelepanekute eest raamatu sisu kohta.

Mul polnud kavas kirjutada "populaarset" raamatut teemal, mis mõneski mõttes mingisugusele populariseerimisele ei allu. Teisest küljest aga ei ole see teos määratud ainult teadlastele ja filosoofidele. Inimkultuuri fundamentaalsed probleemid pakuvad üldinimlikku huvi ja need tuleb laiale lugejaskonnale kättesaadavaks teha. Olen seepärast püüdnud vältida tehnilisust ning väljendada oma mõtteid nii selgelt ja lihtsalt kui võimalik. Pean oma kriitikuid siiski hoiatama, et nõnda esitatu on pigem mu teooria selgitus ja illustratsioon kui tõestus. Kui neid huvitab

probleemide põhjalikum analüüs ja arutelu, tuleb mul neid paluda tagasi pöörduda *Sümboolsete vormide filosoofia* palju detailsema käsitluse juurde.

Olen tõsimeeli soovinud hoiduda oma lugejatele mingit valmiskujulist dogmaatilises laadis teooriat peale surumast. Olen tahtnud neile jätta vabad käed ise otsuseid langetada. Muidugi pole olnud võimalik laotada nende ette kogu seda empiirilise tõendusmaterjali hulka, millele mu põhitees toetub. Kuid olen vähemasti püüdnud ära tuua hõlmavaid ja põhjalikke tsitaate mõõduandvamatest teostest erinevatel teemadel. Lugeja ei leia ammendavat bibliograafiat — isegi ainuüksi niisuguse bibliograafia pealkirjade loetelu oleks kaugelt ületanud minu käsutuses oleva trükiruumi. Olen pidanud piirduma nende autorite tsiteerimisega, kellele ma ise kõige rohkem võlgnen, ja nende tekstinäidetega, mis tundusid olevat tüüpilised ja pakkusid filosoofilises mõttes kõige suuremat huvi.

Pühendades oma teose Charles W. Hendelile, tahan väljendada sügavat tänu mehele, kes väsimatu innuga selle raamatu valmimisele kaasa aitas. Tema oli esimene, kellele rääkisin oma raamatu üldisest kavast. Ilma tema elava huvita mu teema vastu ja tema sõbraliku isikliku tähelepanuta oleksin vaevalt söandanud käesolevat teost avaldada. Ta luges käsikirja mitu korda läbi ning tema kriitilised ettepanekud olid alati vastuvõetavad. Need on osutunud väga kasulikeks ja väärtuslikeks.

Pühendusel ei ole siiski ainult isiklik, vaid ka "sümboolne" tähendus. Pühendades selle raamatu filosoofiateaduskonna juhatajale ja kraadiõppe osakonna direktorile, tahan väljendada oma südamlikku tänu kogu teaduskonnale. Kui ma kolm aastat tagasi Yale'i ülikooli tulin, leidsin oma meeldivaks üllatuseks eest tiheda koostöö vaimu, mis hõlmas väga laia valdkonda. Mul oli eriti hea meel ja suur

au töötada koos oma nooremate kolleegidega ühistes seminarides, kus käsitleti paljusid erinevaid teemasid. See oli mulle mu pika akadeemilise elu jooksul täiesti uus kogemus, pealegi väga huvitav ja ergastav kogemus. Jään alati tänuga meenutama neid ühiseid seminare — üks neist ajaloofilosoofias, teine teadusfilosoofias ja kolmas tunnetusteoorias —, mida viisid läbi Charles Hendel ja Hajo Holborn, F. S. C. Northrop ja Henry Margenau, Monroe Beardsley, Frederic Fitch ja Charles Stevenson.

Pean seda raamatut suures osas oma Yale'i ülikooli kraadiõppe osakonnas tehtud töö tulemuseks ja kasutan võimalust, et öelda tänu dekaan Edgar S. Furnissile heatahtlikkuse eest, mida ta on mulle nende kolme aasta jooksul osutanud. Südamlikud tänusõnad kuuluvad ka mu üliõpilastele. Olen nendega arutanud peaaegu kõiki siia raamatusse koondatud probleeme ja usun, et nad leiavad järgnevatel lehekülgedel hulgaliselt märke meie ühisest tööst.

Olen tänulik Yale'i ülikooli Vedelike Uurimise Fondile teadusstipendiumi eest, mis aitas kaasa selle raamatu valmimisele.

Ernst Cassirer
Yale'i Ülikool

I OSA
MIS ON INIMENE?

—

I
INIMESE ENESETUNNETUSE KRIIS

—

1.

Näib olevat üldteada, et enesetunnetus on filosoofilise uurimistegevuse kõrgeim eesmärk. Erinevate filosoofiliste koolkondade konfliktidest hoolimata on see eesmärk ikka olnud muutumatu ja kõigutamatu: see on jäänud arhimedeslikuks toetuspunktiks, kindlaks ja liikumatuks lähtekohaks igasugusele mõtlemisele. Kõige skeptilisemadki mõtlejad ei ole eitanud enesetunnetuse võimalikkust ega tarvilikkust. Nad seadsid kahtluse alla kõik asjade loomust puudutavad üldised printsiibid, kuid nende kahtlus pidi vaid avama tee uuele ja usaldusväärsemale teadmiste saavutamise viisile. Filosoofia ajaloos on skeptitsism sageli olnud lihtsalt resoluutse h u m a n i s m i kaasosa. Välise maailma objektiivse tõsikindluse eitamise ja purustamisega loodab skeptik mõtlemist tagasi suunata inimese enese olemise juurde. Enesetunnetus, kuulutab ta, on eneseteostuse tähtsaim eeltingimus. Et tunda rõõmu tõelisest vabadusest, peame purustama ahelad, mis seovad meid välise maailma külge. *La plus grande chose du monde c'est de scavoir être à soy*, kirjutab Montaigne.

Kuid isegi sedalaadi lähenemine — introspektiivne meetod — ei ole täiesti kaitstud skeptiliste kahtluste eest. Tänapäeva filosoofia sai alguse põhimõttest, et meie enese olemise silmnähtavus on kummutamatu ja mitterünnatav.

Kuid psühholoogia areng vaevalt seda kartesiaanlikku printsiipi kinnitab. Üldine mõttesuund on tänapäeval taas pöördunud vastupidiseks. Vähesed meie aja psühholoogid tunnustaksid või soovitaksid vaid introspektiivset meetodit. Enamasti peavad nad niisugust käsitlusviisi väga ebakindlaks. Nad on veendunud, et rangelt objektiivne biheivioristlik hoiak on ainus võimalik lähenemine teaduslikule psühholoogiale. Kuid järjekindel ja äärmuslik biheiviorism jääb samuti poolele teele. Ta võib küll hoiatada metodoloogiliste vigade eest, kuid ta ei suuda lahendada kõiki inimese psühholoogia küsimusi. Me võime puht-introspektiivset vaatenurka kritiseerida või kahtlaseks pidada, kuid me ei saa seda maha vaikida või kõrvale heita. Ilma introspektsioonita, ilma vahetu teadlikkuseta oma emotsioonidest, tunnetest, pertseptsioonidest ja mõtetest ei saaks isegi defineerida psühholoogia ainet. Ometi tuleb tunnistada, et ainult seda teed mööda minnes ei jõuaks me iialgi hõlmava vaateni inimloomuse kohta. Introspektsioon avab inimese elutervikust ainult väikese, individuaalsele kogemusele kättesaadava osa. See ei suuda iialgi katta kogu inimlike nähtuste ala. Isegi kui meil õnnestuks koguda ja ühendada kõik kättesaadavad andmed, oleks meil inimloomusest ikkagi vaid väga napp ja fragmentaarne pilt — ainult torso.

Aristoteles väidab, et igasugune tunnetus lähtub inimloomuse põhilisest kalduvusest, mis ilmutab ennast kõige elementaarsemates aktsioonides ja reaktsioonides. Meeltemaailm kogu oma ulatuses on sellest kalduvusest määratud ja täidetud.

> Loomu poolest ihaldavad kõik inimesed teadmisi. Märk sellest on nauding, mida meile valmistavad meie meeled; sest neid, ja üle kõige nägemismeelt, armastatakse nende eneste pärast, sõltumata nende kasulikkusest. Mitte ainult tegevuse

> eel, vaid isegi siis, kui me ei kavatse midagi teha, eelistame nägemist kõigele muule. Ja seda põhjusel, et see, enam kui ükski teine meel, teeb meid teadlikuks ja valgustab arvukaid erinevusi asjade vahel.[1]

Katkend iseloomustab eredalt Aristotelese tunnetuskontseptsiooni erinevust Platoni omast. Selline filosoofiline kiidukõne inimese meeltele oleks Platoni töödes võimatu. Tema ei võrdleks iialgi meie teadmisjanu aistingutest tulenevate naudingutega. Platon eraldab meelelise intellektuaalsest laia ja ületamatu kuristikuga. Tunnetus ja tõde kuuluvad transtsendentaalse korra juurde — puhaste ja igaveste ideede valda. Aristoteleski on veendunud, et teaduslik tunnetus ei ole saavutatav ainult pertseptsioonide läbi. Kuid eitades platonlikku vahetegemist ideaalse ja empiirilise maailma vahel, räägib Aristoteles bioloogina. Ta püüab ideaalset maailma, teadmise maailma, seletada elumõistetes. Aristotelese järgi leiame me mõlemas valdkonnas samasuguse katkematu järjepidevuse. Nii looduses kui inimtunnetuses arenevad kõrgemad vormid madalamatest. Pertseptsioonid, mälu, kogemus, kujutlusvõime ja mõistus on kõik sama sidemega ühendatud; nad on vaid ühe ja sama fundamentaalse aktiivsuse erinevad astmed ja väljendused; see aktiivsus jõuab küll kõrgeima täiuslikkuseni inimese juures, kuid teatud mõttes on ta omane ka loomadele ja kõigile orgaanilise elu vormidele.

Kui võtaksime selle bioloogilise vaateviisi omaks, peaksime eeldama, et inimtunnetus tegeleb oma algastmetel eranditult välise maailmaga. Sest kõigi oma esmaste vajaduste ja praktiliste huvidega on inimene sõltuv oma füüsilisest keskkonnast. Ta ei saa elada teisiti, kui ennast pidevalt ümbritseva maailma tingimustega kohandades. Nii võiks inimese esimesi intellektuaalseid ja kultuurilisi samme kirjeldada toimlemisena, mida iseloomustab teatud

vaimne kohandumine vahetu ümbrusega. Aga koos kultuurilise arenguga märkame inimese juures varsti täiesti vastupidist tendentsi. Juba sellest ajast, kui inimteadvus enese ümber esimesi valguskiiri heitma hakkab, täheldame introvertset eluvaadet, mis kaasneb ekstravertse eluvaatega ja seda täiendab. Ja mida edasi me inimese kultuurilist arengut jälgime, seda enam näib introvertne hoiak esile tulevat. Inimese loomuomane uudishimu hakkab aeglaselt suunda muutma. Võime seda muutust näha peaaegu kõigis kultuurilise elu vormides. Juba kõige vanemates universumi mütoloogilise seletamise katsetes leiame primitiivse kosmoloogia kõrval primitiivse antropoloogia. Küsimus maailma päritolust on lahutamatult läbi põimunud küsimusega inimese päritolust. Religioon ei hävita neid esimesi mütoloogilisi seletusi. Vastupidi, ta säilitab mütoloogilise kosmoloogia ja antropoloogia, andes neile uue kuju ja sügavuse. Siitpeale ei mõisteta enesetunnetust ainult teoreetilise huvina. See ei ole vaid uudishimu või mõttetegevuse küsimus; enesetunnetus kuulutatakse inimese peamiseks ülesandeks. Suured religioossed mõtlejad olid esimesed, kes seda moraalset kohustust rõhutasid. Kõigis kõrgemates religioonides peetakse maksiimi "tunne iseennast" kategooriliseks imperatiiviks, ülimaks moraalseks ja usuliseks seaduseks. Selles imperatiivis tunneme ühtäkki taas ära, kuidas inimese algne loomulik teadmisjanu vastassuunda pöördub — me tajume kõigi väärtuste ümberhindamist. Kõigi maailmareligioonide ajalugusid — judaismi, budismi, konfutsianismi ja kristlust — võime vaadelda sammudena selles arengus.

Sama printsiip kehtib ka filosoofilise mõtte üldises evolutsioonis. Varasel perioodil tegeleb kreeka filosoofia ainult füüsilise universumiga. Kosmoloogia domineerib ilmselgelt kõigi teiste filosoofilise uurimise harude üle.

Kreeka mõtlemise sügavust ja laiahaardelisust aga iseloomustab tõik, et peaaegu iga mõtleja esindab samas uut üldist mõtlemise tüüpi.

Lisaks Mileetose koolkonna füüsilistest küsimustest huvitatud filosoofiale avastavad pütagoorlased matemaatilise filosoofia, samas kui Elea mõtlejad on esimesed, kes peavad ideaaliks loogilist filosoofiat. Herakleitos seisab kosmoloogilise ja antropoloogilise mõtlemise piirijoonel. Kuigi ta kõneleb ikka veel loodusfilosoofina ja kuulub "antiikaja füsioloogide" hulka, on ta ometi veendunud, et pole võimalik tungida looduse saladustesse, olemata enne uurinud inimese saladust. Me peame täitma enesereflektsiooni nõude, kui soovime kinni pidada reaalsusest ja mõista selle tähendust. Seepärast võis Herakleitos iseloomustada kogu oma filosoofiat kahe sõnaga **ἐδιζησάμην ἐμεωτόν** ("olen otsinud iseennast")[2]. Kuid see uus mõtlemise suund, olgugi teatud mõttes varasele kreeka filosoofiale omane, ei saavutanud täit küpsust enne Sokratese aega. Nii osutub inimese probleem pöördepunktiks, mis eraldab sokraatilise mõtlemise eelsokraatilisest. Sokrates ei ründa ega kritiseeri iialgi oma eelkäijate teooriaid. Ta ei kavatse luua uut filosoofilist õpetust. Ometi näeb ta kõiki varasemaid probleeme teistsuguses valguses, sest nad osutavad mõtlemise uuele keskmele. Kreeka loodusfilosoofia ja metafüüsika probleemid jäävad ühtäkki uue küsimuse varju, mis näib siitpeale haaravat inimese kogu teoreetilise huvi. Sokratesel pole iseseisvat looduse- või loogikateooriat. Tal ei ole isegi järjekindlat ja süstemaatilist eetikateooriat — selles mõttes, nagu hilisemad eetilised süsteemid välja arendavad. On ainult üks küsimus: mis on inimene? Sokrates kaitseb ja hoiab üha alal objektiivse, absoluutse, universaalse tõe ideaali. Kuid ainus universum, mida ta tunneb ja millele tema uurimistöö

viitab, on inimese universum. Tema filosoofia — kui tal üldse filosoofiat on — osutub kindlalt antropoloogiliseks. Ühes Platoni dialoogidest kujutatakse Sokratest vestlemas oma õpilase Phaidrosega. Nad jalutavad ja jõuavad mõne aja pärast paika, mis on Ateena linnast väljas. Sokrates hakkab ülistama maakoha ilu. Teda vaimustab loodus, mida ta ohtralt kiidab. Kuid Phaidros katkestab teda. Ta on üllatunud, et Sokrates käitub nagu võõras, kellele teejuht ümbruskonda tutvustab. "Kas sa siis kunagi linna piiridest väljapoole ei astu?" Sokrates annab oma vastusele sümboolse tähenduse: "Väga õige, mu hea sõber," vastab ta, "ja ma loodan, et vabandad mind, kui kuuled selle põhjust. Nimelt olen ma teadmiste armastaja, ja linnas elavad inimesed on mu õpetajad, aga mitte puud või maakohad."[3]

Ometi ei leia me Platoni sokraatilisi dialooge uurides kusagil otsest lahendust sellele uuele probleemile. Sokrates eritleb detailselt ja põhjalikult inimindiviidi omadusi ja voorusi. Ta püüab määratleda nende omaduste loomust ja neid defineerida: headus, õiglus, mõõdukus, julgus ja nii edasi. Aga ta ei ürita kunagi inimest defineerida. Kuidas seda ilmset puudust seletada? Kas Sokrates valis teadlikult kaudse käsitluse — mis võimaldas vaid riivata ta probleemi pealispinda, iial tungimata selle sügavustesse ja jõudmata tegeliku tuumani? Kuid just siin, enam kui kusagil mujal, võiksime kahtlustada Sokratese irooniat. Sokratese negatiivne vastus ongi see, mis heidab uut ja ootamatut valgust mainitud küsimusele ja annab võimaluse heita pilk Sokratese inimesekontseptsiooni. Me ei saa avada inimese loomust samal moel kui füüsiliste esemete loomust. Füüsilisi esemeid võib kirjeldada nende objektiivsete omaduste termineis, kuid inimest võib kirjeldada ja määratleda ainult tema teadvuse termineis. See tõsiasi seab meie ette täiesti uue probleemi, mida ei saa lahendada

tavaliste uurimismeetoditega. Empiiriline vaatlus ja loogiline analüüs, selles mõttes nagu neid kasutati eelsokraatilisel perioodil, osutusid siin ebaefektiivseks ja ebaadekvaatseks. Sest ainult vahetus suhtlemises inimisenditega võime mõista inimese iseloomu. Et inimesest aru saada, peame temaga kohtuma, teda otse ja silmast silma nägema. Järelikult ei ole Sokratese filosoofia tunnusomaseks jooneks mitte uus objektiivne sisu, vaid tema mõtte uutlaadi tegevus ja funktsioon. Filosoofia, mida seni mõisteti kui intellektuaalset monoloogi, on muutunud dialoogiks. Ainult dialoogilise ehk dialektilise mõtlemise abil võime jõuda inimese loomuse tunnetamiseni. Varem võidi tõde pidada millekski valmisasjaks, mida saab indiviidist mõtleja püüdlustes haarata, ning nõnda valmina teistele edasi anda ja sõnastada. Aga Sokrates ei nõustu enam selle seisukohaga. Teoses *Riik* ütleb Platon, et istutada tõde inimese hinge on sama võimatu kui anda nägemisvõime pimedalt sündinule. Tõde on loomult dialektilise mõtlemise tulemus. Seepärast ei ole seda võimalik saavutada teisiti kui subjektide pidevas koostöös, vastastikuses küsimises ja vastamises. Tõde järelikult ei sarnane empiirilisele objektile; teda tuleb mõista kui sotsiaalse toimlemise järelmit. Siin peitub uus, kaudne vastus küsimusele "Mis on inimene?". Inimene on olend, kes lakkamatult iseennast otsib — olend, kes oma eksistentsi igal hetkel peab oma eksistentsi tingimusi vaatlema ja uurima. Selles uurimises, selles kriitilises suhtumises oma inimlikku ellu seisnebki inimese elu tõeline väärtus. "Järeleuurimata elu ei vääri elamist," ütleb Sokrates oma *Apoloogias*.[4] Me võime Sokratese mõttearenduse lühidalt kokku võtta öeldes, et ta määratleb inimest kui olendit, kes suudab ratsionaalsele küsimusele anda ratsionaalse vastuse. Nii tema teadmus kui moraal on haaratud sellesse ringi. Ainult selle põhiomaduse tõttu, võime

tõttu anda vastuseid iseendale ja teistele, saab inimene "vastutavaks" olendiks, moraalseks subjektiks.

2.

See esimene vastus on teatud mõttes jäänud klassikaliseks. Sokraatiline probleem ja sokraatiline meetod ei vanane ega lange kunagi unustusse. Platoni mõttetöö vahendusel on see jätnud oma jälje[5] kogu tsivilisatsiooni hilisemale arengule. Võib-olla pole kindlamat ja lühemat teed veendumaks antiikmõtlemise sügavas ühtsuses ja täiuslikus järjepidevuses kui nende esimeste kreeka filosoofia ajajärkude võrdlemine ühega kõige hilisematest ja väärikamatest kreeka-rooma kultuuri saavutustest, imperaator Marcus Aurelius Antoninuse raamatuga *Iseendale*. Esimesel pilgul võib niisugune võrdlus tunduda meelevaldne, sest Marcus Aurelius ei olnud originaalne mõtleja ega kasutanud ka ranget loogilist meetodit. Ta ise tänab jumalaid, et kui ta oma südame filosoofia poole pööras, ei saanud temast filosoofiliste raamatute kirjutajat ega süllogismide lahendajat.[6] Kuid Sokratest ja Marcus Aureliust ühendab veendumus, et inimese tõelise loomuse või olemuse leidmiseks tuleb ta eelnevalt vabastada kõigist välistest ja juhuslikest tunnusjoontest.

> Inimene ei tohi silmas pidada midagi sellist, mis ei ole inimese ülesanne sedavõrd, kuivõrd ta on inimene. Sellised asjad ei kuulu inimese nõudmiste hulka, neid ei nõua inimese loomus ning nad pole inimloomuse teostumisviisid. Mitte neis pole inimesele seatud siht ega see, mis moodustab selle sihi — hüve. Ja veel, kui miski neist inimese ülesanne oleks, siis poleks ta ülesandeks nende põlgamine ja vastuseis nendele, ... tegelikult aga, mida enam keegi end neist või muust selletaolisest eemaldab, ... seda parem inimene ta on.[7]

Kõik, mis saab inimesele osaks väljastpoolt, on tühine ja kehtetu. Inimese olemus ei sõltu välistest oludest, see sõltub ainuüksi väärtusest, mille ta ise enesele annab. Rikkus, ametikoht, sotsiaalne positsioon, isegi tervis ja intellektuaalsed võimed — kõik osutub ükskõikseks (ἀδιάφορον). Maksab ainult hinge suundumus, sisemine hoiak; ja seda sisemist printsiipi ei saa häirida. "Mis ei tee inimest endast halvemaks, ei tee ka tema elu halvemaks ning ei tee talle kahju ei väljast- ega seestpoolt."[8]

Nõnda siis ilmneb eneseuurimise nõue nii stoikutel kui Sokratesel inimese eesõiguse ja põhilise kohustusena.[9] Seda ülesannet aga mõistetakse nüüd laiemas tähenduses, tal pole ainult moraalne, vaid ka üldine ja metafüüsiline taust. "Küsida seda eneselt iga kord ning järele katsuda, mis toimub mul praegu selles osas, mida juhtijaks kutsutakse (τὸ ἡγεμονικόν)."[10] Kes elab kooskõlas iseenesega, oma deemoniga, see elab ka kooskõlas universumiga; sest mõlemad, nii maailmakord kui isiklik kord pole muud kui ühe ja sama alusprintsiibi erinevad ilmumid ja väljendused. Mõistes, et selles korrelatsioonis pole juhtiv roll mitte universumil, vaid inimese "minal", kinnitab inimene oma loomupärast kriitika-, otsustus- ja eristusvõimet. Kui "mina" juba kord on oma sisemise vormi saavutanud, jääb see muudetamatuks ja häirimatuks. "Kui ta saab keraks ümaraks, siis ta selleks ka jääb."[11] See on nii-öelda kreeka filosoofia viimane sõna — sõna, mis eneses sisaldab ja ühtlasi veel kord selgitab vaimu, milles ta algselt sündis. See vaim oli eritlev vaim, mis kriitiliselt eristas olemist ja mitte-olemist, tõde ja illusiooni, head ja kurja. Elu on iseenesest muutuv ja vahelduv, kuid tema tõelist väärtust tuleb otsida igavesest korrapärast, milles muutlikkusel ei ole mingit kohta. Seda korrapära suudame haarata ainult oma otsustusvõimega, meelte maailmas seda korda pole.

Otsustusvõime on keskne jõud inimeses, nii tõe kui moraalsuse ühine allikas. Sest see on ainus asi, milles inimene täielikult endast sõltub; see on vaba, autonoomne, iseeneses piisav.[12] "Edaspidi, niisiis, ära unusta seda tagasitõmbumist omaenda maanurka," ütleb Marcus Aurelius,

> ning eelkõige ära pinguta kramplikult, vaid ole vaba ja vaata asjadele nagu mees, nagu inimene, nagu kodanik, nagu surelik olend. ... Asjad ja tegemised ei puuduta hinge, vaid püsivad liikumatuna väljaspool ning hingevaevad tekivad üksnes meie sisimast arvamusest. ... Kõik see, mida sa näed, peagi muundub ja lakkab olemast; ning mõtle pidevalt, kui paljusid muundumisi sa ise oled juba kohanud. Maailm on teisenemine, elu — arvamus.[13]

Stoikute inimesekontseptsiooni kõige suurem teene seisneb tõigas, et nende käsitlus annab inimesele ühtaegu nii sügava arusaamise oma kooskõlast loodusega kui ka moraalse sõltumatuse loodusest. Stoikust filosoofi mõttemaailmas ei ole need kaks väidet vastuolus; nad on vastastikuses sõltuvuses. Inimene leiab end täielikus tasakaalus universumiga, ja ta teab, et seda tasakaalu ei või segada ükski väline jõud. Niisugune kahene iseloom on stoikute "häirimatusel" (ἀταραξία). See stoikute teooria osutus üheks kõige tugevamaks antiikkultuuri kujundanud jõuks. Kuid järsku selgus, et tema kõrval on veel teinegi, senini tundmatu jõud. Konflikt selle uue jõuga vapustas klassikalist inimeseideaali alustugedeni. Stoitsistlik ja kristlik inimeseteooria ei ole paratamatult vaenulikud. Mõtteajaloos toimivad nad käsikäes ja sageli leiame nad tihedalt läbipõimununa ühes ja samas mõtlejas. Siiski on olemas punkt, kus vastuolu kristliku ja stoitsistliku ideaali vahel osutub lepitamatuks. Eeldatav inimese absoluutne sõltumatus, mida stoikute poolt peetakse inimese fundamentaalseks vooruseks, on kristlikus teoorias pöördunud

inimese fundamentaalseks paheks ja eksituseks. Senikaua kui inimene jääb sellesse eksitusse, ei ole mingit võimalust lunastuseks. Nende kahe vastandliku arusaama võitlus kestis mitmeid aastasadu, ja koguni uusaja alguses — renessansiajastul ja seitsmeteistkümnendal sajandil — tajume veel selle täit jõudu.[14]

Siin tuleb esile antropoloogilise filosoofia üks kõige iseloomulikumaid jooni. Erinevalt teistest filosoofilise uurimise harudest ei kujuta see filosoofia endast aeglast ja pidevat üldiste ideede edasiarendamist. Isegi loogika, metafüüsika ja loodusfilosoofia ajaloos leiame väga teravaid vastuseise. Nende ajalugu võib kirjeldada Hegeli sõnadega kui dialektilist protsessi, milles igale teesile järgneb antitees. Ometi on seal olemas sisemine järjepidevus, selge loogiline korrapära, mis ühendab dialektilise protsessi erinevaid perioode. Antropoloogiline filosoofia aga evib täiesti teistsugust iseloomu. Kui soovime mõista selle tõelist tähendust ja tähtsust, peame valima mitte eepilise, vaid dramaatilise kirjeldusviisi. Sest meie pilgu ees ei avane rahulik teooriate ja ideede arenemiskäik, vaid vastakate vaimsete jõudude kokkupõrge. Antropoloogilise filosoofia ajalugu on tulvil kõige sügavamaid inimlikke kirgi ja emotsioone. Siin ei tegelda vaid mingi üheainsa teoreetilise probleemiga, ükskõik kui üldine see ka poleks; siin on kaalul inimese saatus, mis nõuab ülima tähtsusega otsust.

Sedalaadi probleemiasetus väljendub kõige selgemini Augustinuse töödes. Augustinus seisab kahe ajastu piiril. Elades küll kristliku ajaarvamise neljandal sajandil, on ta üles kasvanud kreeka filosoofide vaimus, kusjuures kogu tema filosoofiale on tuntava jälje jätnud eelkõige neoplatonistlik süsteem. Teisest küljest rajas ta teed keskaegsele mõtlemisele; ta pani aluse keskaegsele filosoofiale ja kristlikule dogmaatikale. *Pihtimustes* on sammhaaval

jälgitav ta tee kreeka filosoofiast kristliku ilmutuse juurde. Augustinuse järgi oli igasugune Kristuse-eelne filosoofia ohustatud ühest peamisest eksitusest ja nakatunud samast hereesiast. Mõistuse väge ülistati inimese suurima väena kuni taevani. Kuid mida inimene enne erilist jumalikku ilmutust kuidagi ei võinud teada, oli seik, et mõistus ise kuulub kõige küsitavamate ja kahtlasemate nähtuste hulka maailmas. Mõistus ei või meile näidata teed selguse, tõe ega tarkuse juurde. Sest ta tähendus on ise ebaselge ja tema tekkimine on varjatud saladuskattega — selle saladuse võib lahendada ainult kristlik ilmutus. Augustinuse jaoks ei ole mõistus loomult lihtne ja ainuline, vaid pigem kahetine ja lõhestunud. Inimene loodi Jumala näo järgi; ja oma esialgses seisundis, millisena ta Jumala käte vahelt tuli, oli ta vastav oma arhetüübile. Kuid see kõik on Aadama pattulangemise tõttu kadunud. Sellest ajast alates on mõistuse algne jõud muutunud ebamääraseks. Ja mõistus üksi, iseenese hooleks jäetuna, iseenese võimete varal, ei suuda iialgi leida tagasiteed. Ta ei saa iseennast taastada, ta ei saa enese pingutuste abil tagasi pöörduda oma algse olemuse juurde. Kui niisugune uuendamine üldse võimalik on, siis ainult üleloomuliku väe abiga, jumaliku armu läbi. Niisugune oli uus antropoloogia, nagu Augustinus seda mõistis ja nagu seda kõigis suurtes keskaegsetes mõtlemissüsteemides alal hoiti. Isegi Aristotelese järgija Thomas Aquinost, kes pöördub tagasi kreeka filosoofia allikate juurde, ei tee katsetki sellest fundamentaalsest dogmast hälbida. Ta omistab inimmõistusele palju suuremad võimed kui Augustinus, kuid ta on veendunud, et mõistus ei suuda oma võimeid ilma Jumala armu ja valgustuseta õigesti kasutada. Siin oleme jõudnud kõigi kreeka filosoofia väärtuste täieliku ümberhindamiseni. See, mis kunagi näis olevat inimese ülim privileeg, osutub nüüd tema hukatuseks ja

kiusatuseks; mis kord oli uhkus, saab nüüd sügavaimaks alanduseks. Stoikute õpetust, et inimene peab austama ja järgima oma sisehäält, endas olevat "deemonit", peetakse nüüd ohtlikuks ebajumalakummardamiseks.

Meil pole küllalt trükiruumi, et jätkata uue antropoloogia kirjeldamist ning analüüsida ta peamisi motiive ja arengukäiku. Kuid selleks, et mõista ta tähendussisu, võime valida teise ja lühema tee. Uusaja alguses kerkis esile mõtleja, kes andis filosoofilisele antropoloogiale uue jõu ja sära. Pascali töödes leidis see oma viimase ja vahest kõige muljetavaldavama väljenduse. Pascal oli oma ülesandeks paremini valmistunud kui ükskõik milline autor enne teda. Tal oli võrratu anne kõige hämaramaid küsimusi selgitada ning keerukaid ja hajusaid mõttesüsteeme koondada, neist olulisemat välja tuua. Näib, nagu poleks miski jäänud ta terasele mõttele ja selgele stiilile ligipääsmatuks. Temas on ühendatud kõik uusaegse kirjanduse ja filosoofia edusammud. Aga ta kasutab neid ometi relvadena uusaegse vaimu vastu, Descartes'i ja tema filosoofia vaimu vastu. Esmapilgul tundub Pascal omaks võtvat kõik kartesiaanluse ja uusaegse teaduse eeldused. Looduses ei leidu midagi, mis paneks vastu teadusliku mõtlemise püüetele; sest ei leidu midagi, mis ei alluks geomeetriale. On mõtteloo kummastav seik, et just ühest kõige suuremast ja põhjalikumast geomeetrist sai keskaegse filosoofilise antropoloogia viimane eestvõitleja. Kuueteistkümne-aastaselt kirjutas Pascal koonuseid käsitleva uurimuse, mis avas tee uuele ja äärmiselt viljakale geomeetrilise uurimise valdkonnale. Kuid ta polnud ainult suur geomeeter, vaid ka suur filosoof; ning filosoofina ei süvenenud ta ainult geomeetriaprobleemidesse, ta tahtis hoopis mõista geomeetria õiget kasutust, selle tegelikku ala ja piire. Selle tulemusel hakkas ta vahet tegema "geomeetria vaimu" ja "meeleteravuse

ehk peenuse vaimu" vahel. Geomeetria vaim on parim kõigis neis ainevaldkondades, mis alluvad täielikult analüüsile — mida võib jagada algelementideks.[15] Rakendades kõigepealt teatud aksioome, tuletab geomeetria vaim nendest järeldusi, mille tõesust saab näidata universaalse loogika reeglite abil. Selle vaimu eelised seisnevad ta printsiipide selguses ja deduktsioonide paratamatuses. Kuid mitte kõik objektid ei allu sellisele käsitlusele. Leidub asju, mis oma peenuse ja lõpmatu mitmekesisuse tõttu välistavad igasuguse loogilise analüüsi katse. Ja kui maailmas on midagi, mis nõuab teistsugust uurimismeetodit, on selline inimese mõtlemine. Inimese mõtlemist iseloomustab rikkalikkus ja peenus, mitmekesisus ja muutlikkus. See on põhjus, miks tõelise inimeseõpetuse — filosoofilise antropoloogia — vahendiks ei või iialgi saada matemaatika. Oleks naeruväärne rääkida inimesest kui geomeetrilisest probleemist. Moraalifilosoofia geomeetrilise süsteemi raamides — *Ethica more geometrico demonstrata* — on Pascali meelest absurdsus, filosoofiline luul. Traditsiooniline loogika ja metafüüsika ei ole inimese mõistatuse mõistmisel ja lahendamisel kaugeltki paremas olukorras. Nende esimene ja ülim seadus on vasturääkivuse seadus. Ratsionaalne mõtlemine, loogiline ja metafüüsiline mõtlemine, võib haarata vaid neid objekte, mis on vastuoludest vabad, mille loomus ja tõde ilmnevad konsistentseina. Kuid iialgi ei leia me niisugust homogeensust inimeses. Filosoof ei tohi luua inimesest mingit kunstlikku konstruktsiooni, ta peab kirjeldama tegelikku inimest. Kõik inimese niinimetatud määratlused ei ole midagi muud kui õhust võetud spekulatsioonid, kuni nad ei toetu meie kogemusele inimesest ega leia sellest kinnitust. Ei leidu teist teed inimese mõistmiseks, kui tema elu ja käitumise tundmaõppimine. Aga seda, mida me nõndaviisi avastame, ei ole võimalik ühesse lihtsalt arusaadavasse

vormelisse kokku võtta. Inimeksistentsi tõeline tunnusjoon on vastuolulisus. Inimesel ei ole "loomust" — tal pole lihtsat ja homogeenset olemist. Inimene on kummaline segu olemisest ja mitteolemisest. Ta koht on nende kahe vastandliku pooluse vahel.

Seetõttu viib inimese loomuse juurde ainult üks tee: religiooni tee. Religioon näitab, et inimene on kahestunud — inimene enne ja pärast pattulangemist. Inimene oli määratud kõrgeimaks, aga ta kaotas oma positsiooni. Pattulangemise tagajärjel kaotas ta oma jõu, ning tema mõistus ja tahe moondusid. Klassikaline maksiim "tunne iseennast" filosoofilises mõttes, Sokratese, Epiktetose või Marcus Aureliuse mõttes, on seega mitte ainult kasutu, vaid ka väär ja eksitav. Inimene ei tohi ennast usaldada ega iseenda häält kuulda võtta. Ta peab enese vaikima sundima, et kuulda kõrgemat ja tõesemat häält. "Mis teist küll saab, oo inimesed, kes te otsite oma tegelikku seisundit oma loomuliku mõistuse abil?... Mõista ometi, sina ülbe, missugune paradoks sa oled iseendale. Alanda end, jõuetu mõistus; vaiki nõdrameelne loomus; võtke teatavaks, et inimene on lõpmatult iseenesest üle, ja las teie isand näitab teile teie tegelikku seisundit, mida te ei tunne. Kuulake jumalat."[16]

Siin ei ole tegemist inimese probleemi teoreetilise lahendusega. Religioon ei paku niisugust lahendust. Religiooni vaenlased on teda alati süüdistanud pimeduses ja haaramatuses. Kuid see süüdistus muutub kõrgeimaks kiituseks niipea, kui võtame arvesse religiooni tõelist eesmärki. Religioon ei saa olla selge ja ratsionaalne. Ta edastab hämarat ja sünget lugu: patu ja pattulangemise lugu. Ta ilmutab tõsiasja, mis ei allu mingile ratsionaalsele seletusele. Me ei saa inimese patusust ära seletada, sest ükski loomulik põhjus ei ole seda tekitanud ega tinginud.

Samuti ei saa me inimese lunastust ära seletada, sest lunastus sõltub jumaliku armu käsitamatust aktist. See antakse vabalt ja seda eitatakse vabalt; ükski inimlik tegu ega saavutus ei või seda ära teenida. Järelikult ei püüagi religioon inimese saladust selgitada. Ta kinnitab ja süvendab seda. Jumal, kellest ta räägib, on *Deus absconditus*, varjatud Jumal. Nõnda ei või ka tema kuju, inimene, olla muud kui saladus. Inimenegi on ikka *homo absconditus*. Religioon ei ole "teooria" Jumala ja inimese ning nende vastastikuse suhte kohta. Ainus vastus, mille religioon annab, on see, et Jumala tahtmine on end meie eest varjata. "Kuna Jumal on niisiis peidetud, pole ükski religioon õige, kui see ei väida, et Jumal on peidetud; ja ükski religioon, mis ei selgita selle põhjust, ei õpeta meile midagi. Meie oma teeb seda kõike: *Vere tu es Deus absconditus*.[17] ... Sest loodus on niisugune, et viitab kõikjal kaotatud Jumalale..., nii inimeses kui väljaspool inimest."[18] Religioon on järelikult midagi absurdiloogika taolist; sest ainult nõnda võib ta haarata inimese enese absurdsust, sisemist vastuolu, ta võimatuna näivat olemist. "Iseenesest mõista riivab niisugune õpetus meid valusamini kui miski muu; aga ometigi! ilma selle müsteeriumita, mis on käsitamatum kui ükski teine, jääme iseendale täiesti käsitamatuks. Meie seisundi keerdsõlme harud ja käänud saavad alguse sellest sügavikust; nõnda et inimene on ilma selle müsteeriumita veel arusaamatum kui see müsteerium inimesele."[19]

3.

Me saame Pascali näite varal teada, et veel uusaja alguses oli see vana probleem teravalt päevakorral. Isegi pärast Descartes'i *Discours de la méthode*'i ilmumist maadles uusaegne mõtlemine ikka nendesamade raskustega. Ta ei suutnud teha valikut kahe täiesti kokkusobimatu lahenduse vahel.

Ent samal ajal saab mõtlemise vallas alguse pikaldane areng, mille käigus küsimus "Mis on inimene?" muutub ja tõuseb nii-öelda kõrgemale tasemele. Tähtis ei ole siin mitte niivõrd uute faktide avastamine kui uue mõtlemisvahendi leidmine. Nüüd astub esimest korda esile teaduslik vaim selle sõna tänapäevases tähenduses. Otsitavaks saab empiirilistele vaatlustele ja üldkehtivatele loogikaprintsiipidele toetuv üldine inimeseteooria. Uue teadusliku mõtlemise esimeseks postulaadiks oli: eemaldada kõik kunstlikud takistused, mis seni olid eraldanud inimese maailma muust loodusest. Et mõista inimlike asjade korda, tuleb alustada kosmilise korra uurimisest. Kuid kosmiline kord ise asetub nüüd täiesti uude valgusesse. Uus kosmoloogia, heliotsentriline süsteem, mille toob käibele Koperniku töö, on ainus kindel ja teaduslik alus uuele a n t r o p o l o o g i a l e.

Ei klassikaline metafüüsika, ei keskaegne religioon ega teoloogia olnud selle ülesande jaoks sobivad. Nii erinevad kui need õpetuslikud süsteemid oma meetodite ja eesmärkide poolest ka ei oleks, toetuvad nad ometi ühele ja samale põhimõttele. Nad kujutlevad maailma hierarhiana, kusjuures inimesel on selles hierarhias kõrgeim koht. Nii stoitsistlik filosoofia kui kristlik teoloogia vaatlesid inimest maailma eesmärgina. Mõlemad õpetused olid veendunud, et maailma ja inimese saatuse üle valitseb kõikehõlmav ettehoole. See arusaam on üks stoitsistliku ja kristliku mõtlemise aluseks olevaid eeldusi.[20] Uus kosmoloogia teeb selle kõik äkki küsitavaks. Inimese taotlus olla universumi keskpunkt on kaotanud aluse. Inimene on asetatud lõpmatusse ruumi, kus tema olemine näib üksiku ja kaduvväikese punktina. Teda ümbritseb tumm universum, maailm, mis vastab ta religioossetele tunnetele ja sügavaimatele moraalsetele nõudmistele vaikimisega.

On mõistetav, ja oli kahtlemata möödapääsmatu, et esimene reaktsioon sellele uuele maailmakäsitusele sai olla

vaid negatiivne — see oli kahtluse ja hirmu reaktsioon. Isegi suurimad mõtlejad ei suutnud sellest tundest vabaneda. *Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye*, lausub Pascal.[21] Koperniku süsteem sai üheks tõhusamaks tööriistaks kuueteistkümnendal sajandil kujunema hakanud filosoofilise agnostitsimi ja skeptitsismi käes. Oma inimmõistuse kriitikas kasutab Montaigne kõiki hästi tuntud traditsioonilisi kreeka skeptitsismi süsteemide argumente. Kuid ta võtab kasutusele uue relva, mis tema käes saavutab suurima jõu ja ülima tähtsuse. Mitte miski ei alanda meid rohkem ega murra inimmõistuse uhkust kindlamini kui füüsilise universumi eelarvamusetu vaatlemine. Tema kuulus mõttekäik essees *Apologie de Raimond Sebond* kõlab järgmiselt:

> Las inimene veenab mind oma mõistuse jõuga selles, millistele alustele on ta rajanud need suured eesõigused, mida ta arvab endal olevat teiste olenditega võrreldes. Kes on pannud teda uskuma, et see imetlusväärne taevavõlvi liikumine, tema pea kohal tiirlevate valgusallikate igavene helendus, selle lõputu ookeani imepärane ja kardetav liikumine, on korraldatud ja püsib läbi ajastute tema teenimiseks ja tarviduseks? Kas võib ette kujutada midagi naeruväärsemat, kui et see vilets ja armetu olend, kes ei suuda isegi enese üle valitseda, vaid kellele kõiksugused asjad kahju teevad, võiks nimetada ennast maailma isandaks ja valitsejaks, kuigi tal ei ole meelevalda tunda selle maailma väikseimatki osa, rääkimata terviku haldamisest.[22]

Inimene kaldub alati pidama oma väikest eluringi kõige olemasoleva keskmeks, ja muutma oma individuaalset, isiklikku elu kogu maailma mõõdupuuks. Kuid sellisest kasutust pretensioonist, oma kitsarinnalisest väiklasest mõtlemis- ja otsustamisviisist tuleb loobuda.

> Kui meie küla viinamarju näpistab külm, kinnitab kohalik preester, et Jumala meelepaha saab osaks kogu inimkonnale.

> ... Kes ei hüüataks meie kodusõdasid nähes: kogu maailmakord on pahupidi pööratud, kohtupäev on käes! ... Kuid kes iganes püüab endale ette kujutada emakese looduse võimsust ja maalida temast pilti tema täies hiilguses ja aus, kes iganes loeb ta palgelt kõikjal esinevat ja püsikestvat mitmekesisust, kes iganes vaatleb selle pildi valgel iseennast, ja mitte ainult ennast, vaid kogu kuningriiki, mis võrreldes tervikuga ei ole suurem kui kõige väiksem pintslitõmme — ainult tema on võimeline hindama asju vastavalt nende tõelisele väärtusele ja suurusele.[23]

Montaigne'i sõnad annavad meile võtme taipamaks järgnevat uusaegset inimeseteooriat. Uusaegne filosoofia ja teadus pidid aktsepteerima neis sõnades sisalduvat väljakutset. Nad pidid tõestama, et uus kosmoloogia mitte ei nõrgenda ega takista inimmõistust, vaid hoopis kinnitab ja tugevdab tema jõudu. Niisugune oli kuueteistkümnenda ja seitsmeteistkümnenda sajandi metafüüsiliste mõttesüsteemide ühine taotlus. Need süsteemid lähevad igaüks oma rada, kuid nad on kõik suunatud ühele ja samale eesmärgile. Võib öelda, et nad püüavad muuta uue kosmoloogia ilmselget needust õnnistuseks. Giordano Bruno oli esimene mõtleja, kes astus teele, mis teatud mõttes sai kõigi uusaja metafüüsikute teeks. Giordano Bruno filosoofial on iseloomulik tunnus: siin muudab sõna "lõpmatus" oma tähendust. Kreeka klassikalises mõtlemises on lõpmatus negatiivne mõiste. Lõpmatus on piirita ja määramatu. Tal pole piire ega vormi, ja seetõttu on ta käsitamatu inimmõistusele, mis elab vormide maailmas ega suuda mõista midagi, mis pole vorm. Selles mõttes on lõplik ja lõpmatu, πέρας ja ἄπειρον, Platoni *Phileboses* esitatud kahe printsiibina, mis on paratamatult teineteisele vastanduvad. Bruno õpetuses ei viita lõpmatus enam lihtsalt eitusele või piiratusele. Vastupidi, see tähendab nüüd reaalsuse mõõtmatut ja ammendamatut mitmekesisust ja

inimintellekti piiramatuid võimalusi. Just nõnda mõistab ja tõlgendab Bruno Koperniku teooriat. Bruno järgi oli see teooria esimene ja otsustav samm inimese enesevabastamise suunas. Inimene ei ole enam maailma vang, suletud lõpliku füüsilise universumi kitsasse kongi. Ta võib tungida läbi õhu, läbi taevasfääride kujuteldavate tõkete, mille on püstitanud väär metafüüsika ja kosmoloogia.[24] Lõpmatu universum ei aseta inimmõistusele piire; vastupidi, see on inimmõistusele hoopis tohutuks tõukejõuks. Inimese intellekt saab teadlikuks oma lõpmatusest, kui ta hindab oma jõudu lõpmatu universumi taustal.

Bruno töödes ei väljendu see kõik mitte teaduslikus, vaid poeetilises keeles. Moodsa teaduse uus maailm, matemaatilises keeles esitatud looduseteooria, oli Brunole veel tundmatu. Seetõttu ei võinud ta oma teel loogilise lõpuni minna. Läks tarvis kõigi seitsmeteistkümnenda sajandi teadlaste ja metafüüsikute ühiseid jõupingutusi, et ületada Koperniku avastusega tekkinud intellektuaalne kriis. Iga suur mõtleja — Galilei, Descartes, Leibniz, Spinoza — on täitnud oma osa selle probleemi lahendamisel. Galilei väidab, et matemaatika alal jõuab inimene tunnetusliku haripunktini — ta saavutab teadmise, mis ei jää alla jumalikule mõtlemisele. Muidugi teab ja mõistab jumalik mõtlemine lõpmatult suuremat hulka matemaatilisi tõdesid kui meie, kuid objektiivse tõsikindluse poolest on need vähesed tõigad, mis inimesele teada, talle teada sama täielikult kui Jumalale.[25] Descartes lähtub kõikevaldavast kahtlusest, mis näib sulgevat inimese tema oma teadvuse piiridesse. Tundub, nagu poleks sellest nõiaringist väljapääsu — ei mingit teed reaalsuseni. Kuid siingi osutub lõpmatuse idee vahendiks, mille varal ümber lükata kõikevaldav kahtlus. Ainult selle mõiste abil võime osutada Jumala reaalsusele ja kaudselt ka materiaalse maailma reaalsusele. Leibniz ühendab selle metafüüsilise tõestuse uue teadusliku tõestusega. Ta

avastab matemaatilise mõtlemise uue vahendi — infinitesimaalarvutuse. Selle arvutuse kasutuselevõtmisega muutub füüsiline universum mõistuspäraseks; loodusseadused nähtuvad ei muuna kui üldiste mõistuseseaduste erijuhtudena. Spinoza on see, kes üritab astuda viimase ja otsustava sammu maailma ja inimvaimu matemaatilise teooria vallas. Spinoza rajab uue eetika, kirgede ja ärrituste teooria, mis on moraalse maailma matemaatiline teooria. Ta on veendunud, et ainult selle teooria abil võime saavutada eesmärgi: "inimfilosoofia", antropoloogilise filosoofia sihi, mis on vaba pelgalt antropotsentrilise süsteemi eksitustest ja eelarvamustest. See on üldine teema, mis erinevates variatsioonides läbib kõiki seitsmeteistkümnenda sajandi suuri metafüüsilisi süsteeme. See on inimeseprobleemi ratsionalistlik lahendus. Matemaatiline mõistus on ühenduslüli inimese ja universumi vahel, ta lubab vabalt liikuda ühest teise. Matemaatiline mõistus on kosmilise ja moraalse korra õige mõistmise võti.

4.

Denis Diderot avaldas 1754. aastal rea aforisme pealkirja all *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Oma töös väitis ta, et matemaatika ülimuslikkus teaduse vallas ei ole enam vaieldamatu tõsiasi. Matemaatika, väitis ta, on jõudnud niisugusele täiuslikkuse tasemele, et edasine areng on võimatu; siitpeale jääb matemaatika muutumatuks.

> *Nous touchons au moment d'une grande révolution dans les sciences. Au penchant que les esprits me paroissent avoir à la morale, aux belles lettres, à l'histoire de la nature et à la physique expérimentale j'oserois presque assurer qu'avant qu'il soit cent ans on ne comptera pas trois grands géomètres en Europe. Cette science s'arrêtera tout court où l'auront laissé les Bernoulli, les Euler, les Maupertuis et les d'Alembert.*

Ils auront posés les colonnes d'Hercule, on n'ira point au delà.[26]

Diderot on üks suurtest valgustusfilosoofidest. *Encyclopédie* toimetajana seisab ta oma aja suurte intellektuaalsete liikumiste keskmes. Kellelgi polnud selgemat ettekujutust teadusliku mõtte üldisest arengust, keegi ei tajunud täpsemalt kaheksateistkümnenda sajandi suundumusi. Diderot on seda silmapaistvam ja erakordsem, et esindades küll kõiki valgustusajastu ideaale, hakkas ta kahtlema nende ideaalide absoluutses õigsuses. Ta ootas teaduse uue vormi esiletõusu — teaduse, mis oleks palju konkreetsem, mis rajaneks pigem faktide vaatlusel kui üldiste printsiipide eeldamisel. Diderot' arvates oleme oma loogilisi ja ratsionaalseid meetodeid üle hinnanud. Me teame, kuidas võrrelda, organiseerida ja süstematiseerida tuntud fakte, aga me ei ole välja töötanud meetodeid, mille abil oleks võimalik avastada uusi fakte. Me arvame ekslikult, et inimene, kes ei oska oma varandust kokku lugeda, on võrdses olukorras inimesega, kellel üldse varandust ei ole. Aga peatselt saabub aeg, mil me sellest eksiarvamusest vabaneme, ja siis oleme jõudnud uue kõrgpunktini loodusteaduste ajaloos.

Kas Diderot' prohvetikuulutus on täitunud? Kas teaduslike ideede areng üheksateistkümnendal sajandil kinnitas tema seisukohta? Ühes punktis ta igatahes eksis. Tema arvamus, et matemaatiline mõte langeb tardumusse, et kaheksateistkümnenda sajandi suured matemaatikud jõudsid juba Heraklese sammasteni, osutus täiesti valeks. Kaheksateistkümnenda sajandi matemaatika-galaktikale tuleb meil nüüd lisada niisugused nimed nagu Gauss, Riemann, Weierstrass, Poincaré. Kogu üheksateistkümnenda sajandi teadusloos kohtame uute matemaatiliste ideede ja mõistete võidukäiku. Ometi sisaldub Diderot' ettekuulutuses ka

tõetera. Oluline muutus üheksateistkümnenda sajandi intellektuaalses struktuuris puudutab just matemaatika kohta teaduse hierarhias. Esile astub uus jõutegur. Bioloogiline mõte asub matemaatika ette. Üheksateistkümnenda sajandi esimesel poolel leidub veel mõningaid metafüüsikuid, nagu näiteks Herbart, ja mõningaid psühholooge, nagu näiteks G. Th. Fechner, kes hellitavad matemaatilise psühholoogia rajamise lootusi. Kuid need kavatsused haihtuvad kiiresti pärast Darwini töö *Liikide tekkimisest* ilmumist. Siitpeale näib, nagu oleks antropoloogilise filosoofia tõeline iseloom alatiseks kindlaks määratud. Pärast lugematuid viljatuid katseid seisab inimesefilosoofia viimaks kindlal pinnal. Meil pole enam tarvis jäädа õhust võetud spekulatsioonide juurde, sest me ei püüa enam leida ei looduse definitsiooni ega inimese olemust. Meie ülesandeks on lihtsalt koguda empiirilist materjali, mida evolutsiooniteooria rikkalikult ja piisavalt meie käsutusse annab.

Seda veendumust jagasid üheksateistkümnendal sajandil nii teadlased kui filosoofid. Kuid mõtteajaloo ja filosoofia arengu seisukohalt ei saanud esmatähtsaks mitte empiirilised evolutsioonifaktid ise, vaid nende faktide t õ l g e n d u s. See tõlgendus ei olnud üheselt ette määratud empiirilise materjaliga, vaid pigem teatud põhiprintsiipidega, mis kandsid kindlaid metafüüsilisi tunnuseid. Kuigi seda harva on tunnistatud, oli just evolutsioonimõtte metafüüsiline laad tema varjatud motiveerivaks jõuks. Evolutsiooniteooria ei olnud üldfilosoofilises plaanis kaugekki uus saavutus. See oli leidnud oma klassikalise väljenduse juba Aristotelese psühholoogias ja tema üldistes arusaamades orgaanilise elu kohta. Otsustav ja põhiline erinevus Aristotelese ja uusaegse evolutsioonikäsitluse vahel seisnes selles, et Aristoteles pakkus välja formaalse tõlgenduse, samas kui uusaja filosoofid esitasid materiaalse tõlgenduse katse. Aristoteles oli veendunud, et looduse

ülesehituse ja elu tekkimise mõistmiseks tuleb elu madalamaid vorme tõlgendada kõrgemate vormide valguses. Tema metafüüsikas, kus defineeritakse hinge kui "potentsiaalset elusust omava loodusliku keha esmast teostumust", mõistetakse ja tõlgendatakse orgaanilist elu inimesest lähtudes. Inimelu teleoloogiline iseloom on projitseeritud kõigile looduses esinevatele nähtustele. Uusaegne teooria on selle järjekorra vastupidiseks pööranud. Aristotelese finaalseid põhjusi peetakse nüüd vaid *asylum ignorantiae*'ks. Darwini tööde üheks peamiseks eesmärgiks oligi vabastada uusaegne mõtlemine asjade finaalsete põhjuste illusioonist. Me peame püüdma mõista orgaanilise looduse struktuuri ainuüksi materiaalsete põhjuste kaudu või vastasel korral jääbki see meile mõistetamatuks. Aristotelese terminoloogias on materiaalsed põhjused aga "juhuslikud" põhjused. Aristoteles kinnitas veendunult, et elu kui nähtust ei ole niisuguste juhuslike põhjuste varal võimalik mõista. Uusaegne teooria seab selle väite kahtluse alla. Uusaegsed mõtlejad on seisukohal, et pärast lugematuid varasemaid viljatuks jäänud katseid on nüüd just neil õnnestunud orgaaniline elu ära seletada kui vaid juhuse tulemus. Juhuslikud muutused, mis iga organismi juures aset leiavad, on piisavad seletama järk-järgulist teisenemisprotsessi, mis viib lihtsaimatest ainuraksetest kuni kõige kõrgemate ja keerukamate eluvormideni. Hämmastavalt selgel kujul leiame selle seisukoha Darwini enda sõnastuses, kuigi ta tavaliselt oma filosoofilisi arusaamu väga napilt väljendab. "Mitte ainult mitmesugused kodustatud tõud," tõdeb Darwin oma raamatu *Loomade ja taimede muutumisest kodustamisel* lõpuosas,

> vaid kõige erinevamad perekonnad või seltsid ühe ja sama suure klassi — näiteks imetajate, lindude, roomajate või kalade — piires, on kõik ühise eelkäija järeltulijad, ja me peame tunnistama, et nende vormide tohutu paljusus on algselt tulenenud lihtsast variaablusest. Asja nägemine niisuguse hämmastava nurga alt võib lausa tummaks lüüa. Kuid meie hämmastus peaks vähenema, kui mõtleme, et peaaegu lõputu hulk olendeid on peaaegu lõpmatu aja vältel olnud pidevas kujunemises, kusjuures äärmiselt keerukate elutingimuste juures säilis iga väikegi kasulik struktuurimuutus, samal ajal kui iga kahjulik hälve halastamatult hävis. Pidev soodsate muutuste kuhjumine on vääramatu kindlusega viinud nii mitmekesiste, nii kaunilt erinevateks eesmärkideks kohanenud ja suurepärases koostöös toimivate eluvormideni, nagu seda on meid ümbritsevad taimed ja loomad. Ma olen rääkinud selektsioonist kui ülima tähtsusega jõust, ükskõik, kas seda kasutab inimene koduse aretamise käigus või loodus liikide kujundamisel. ... Kui arhitektil tuleks püstitada uhke ja ruumikas hoone, kasutamata sealjuures tahutud kive, ja ta oleks sunnitud valima juhuslike hulgast kiilukujulisi tükke kaarte jaoks, piklikke kamakaid akna- ja uksesillusteks ning lapikuid katusematerjaliks, siis me imetleksime tema oskusi ja peaksime teda ülimaks jõuks ehitusel. Arhitekti poolt välja valitud kivitükid on ehitusega samamoodi seotud nagu orgaaniliste olendite juures aset leidnud ja teisenemisprotsessis nende olendite järglaste poolt omandatud muutused on seotud mitmekesiste ja imeväärsete struktuurideg.[27]

Kuid veel üks ja vahest kõige tähtsam samm oli alles astumata, enne kui tõeline antropoloogiline filosoofia sai välja kujuneda. Evolutsiooniteooria kaotas orgaanilise elu erinevate vormide vahelised meelevaldsed piirid. Ei ole üksteisest eristatud liike, on vaid üks — pidev ja katkematu — eluhoovus. Kuid kas võime rakendada sedasama printsiipi ka inimelule ja inimkultuurile? Kas kultuurimaailm rajaneb juhuslikel muutustel nagu orgaaniline maailmgi? — Kas kultuuril pole mitte kindel ja eitamatu teleoloogiline struktuur? Seega seisis kõigi üldisest evolutsiooniteooriast lähtuvate filosoofide ees uus probleem. Nad pidid tõestama, et kultuuriline maailm, inimtsivilisatsiooni

maailm, on taandatav mõnele üldisele põhjusele, mis toimivad nii materiaalsete kui ka niinimetatud vaimsete nähtuste vallas. Niisugune oli uut tüüpi kultuurifilosoofia, mida alustas Hippolyte Taine oma raamatutes *Kunstifilosoofia* ja *Inglise kirjanduse ajalugu*. "Siin, nagu mujalgi," ütles Taine,

> on meil tegemist vaid mehhaanilise probleemiga; lõpptulemuseks on tagajärg, mis sõltub ainuüksi teda esile kutsunud põhjuste suurusjärgust ja suunast. ... Ja kuigi tähistusvahendid moraalis ja füüsikalistes teadustes pole samad, on mõlema puhul siiski tegemist sama asjaga, mõlemat kujundavad jõud, suurused ja suunad; võiksime öelda, et mõlema puhul saadakse lõpptulemus ühe ja sama meetodiga.[28]

Samasugune raudne paratamatus läbib nii füüsilist kui kultuurilist elu. Oma tunnetes, kalduvustes, ideedes, mõtetes ja kunstiteostes ei välju inimene kunagi sellest maagilisest ringist. Me võime pidada inimest kõrgemat liiki loomaks, kes loob filosoofilisi mõttemaailmu ja luuletusi samamoodi nagu siidiussid koovad kookonit või mesilased ehitavad kärgi. Sissejuhatuses oma suurteosele — *Les origines de la France contemporaine* — kinnitab Taine, et ta kavatseb uurida Suure Prantsuse revolutsiooni poolt põhjustatud muutusi Prantsusmaal samal viisil, nagu ta võiks uurida "putuka metamorfoose".

Kuid siin kerkib teine küsimus. Kas võime rahulduda sellega, et ainult loeme empiirilise meetodi abil kokku inimloomuses esinevad erisugused impulsid? Tõeliselt teaduslikus tunnetuses peaksime need impulsid klassifitseerima ja süstematiseerima. Ilmselt ei kuulu nad kõik samale tasandile. Meil tuleb eeldada, et neil on teatud kindel struktuur — ja meie psühholoogia ja kultuuriteooria üks esmaseid ja tähtsamaid ülesandeid on see struktuur avastada. Inimelu keerulises masinavärgis tuleb üles leida see varjatud jõud, mis kogu mõtte- ja tahtemehhanismi tööle

paneb. Nende teooriate peamine eesmärk oli tõestada inimloomuse ühtsust ja homogeensust. Aga kui me süveneme seletustesse, mida need teooriad püüdsid anda, osutub inimloomuse ühtsus äärmiselt kahtlaseks. Iga filosoof usub, et tema on leidnud olulisima tõukejõu, põhivõime — *l'idée maîtresse*, nagu Taine seda nimetab. Kuid just põhivõime esituse poolest erinevad kõik viidatud seletuskatsed üksteisest otsustavalt, isegi vastanduvalt. Iga mõtleja pakub oma pilti inimloomusest. Kõik need filosoofid on veendunud empiristid: nad esitavad fakte ja ainult fakte. Kuid nende empiiriliste andmete tõlgendused sisaldavad juba algusest peale meelevaldseid oletusi — ja mida enam nad oma teooriaid arendavad, mida detailsemaks ja põhjalikumaks need muutuvad, seda selgemalt mainitud meelevaldsus esile tuleb. Nietzsche kuulutab tahte jõudu, Freud teadvustab seksuaalseid instinkte, Marx seab troonile majandusliku instinkti. Kõik teooriad aga osutuvad Prokrustese sängiks, kus empiirilisi fakte sobitatakse kokku juba etteantud mudeliga.

Niisuguse arengu tulemusel kaotas uusaegne inimeseteooria oma intellektuaalse keskme. Selle asemel tekkis mõtlemises täielik anarhia. Muidugi esines ka varasematel aegadel selle probleemi käsitlemisel suuri arvamuste ja teooriate lahkuminekuid. Kuid sama oli vähemasti üldine orientatsioon, taustsüsteem, mida kõik erinevad lähenemisviisid silmas pidasid. Metafüüsika, teoloogia, matemaatika ja bioloogia juhtisid edukalt inimeseprobleemiga seotud mõttetööd ja määrasid uurimise suuna. Tõeline kriis ilmnes aga siis, kui niisugune individuaalseid uurimiskatseid suunav keskne jõud lakkas olemast. Inimeseprobleemi ülimat tähtsust tajuti jätkuvalt kõigis teadmise ja uurimise harudes. Kuid tunnustatud autoriteeti, millele toetuda, ei olnud enam olemas. Teoloogid, täppisteadlased,

poliitikud, sotsioloogid, bioloogid, psühholoogid, etnoloogid ja majandusteadlased — kõik lähenesid probleemile oma vaatepunktist. Võimatu oli kõiki neid erinevaid aspekte ja perspektiive kokku sobitada või ühendada. Ja isegi üheainsa teadusvaldkonna piirides puudus üldtunnustatud käsitlusviis. Üksikisikuga seotud tegurid muutusid järkjärgult üha määravamaks ja autori individuaalne temperament hakkas mängima otsustavat rolli. *Trahit sua quemque voluptas*: jääb mulje, et iga kirjutaja juhindub viimaks ikkagi eelkõige omaenese arusaamistest ja hinnangutest inimelu kohta.

Pole kahtlust, et niisugune ideede antagonism ei ole ainult tõsine teoreetiline probleem, vaid kujutab otsest ohtu kogu meie eetikale ja kultuurile. Viimase aja filosoofias on Max Scheler üks esimesi, kes seda ohtu on teadvustanud ja ka teatavaks teinud. "Mitte ühelgi teisel inimtunnetuse perioodil," väidab Scheler,

> ei ole inimene olnud enese suhtes kahtlevamal seisukohal kui meie päevil. Meil on teaduslik, filosoofiline ja teoloogiline antropoloogia, mis üksteisest midagi ei tea. Seetõttu puudub meil selge ja konsistentne inimese idee. Üha kasvav hulk eriteadusi, mis kõik inimese uurimisega tegelevad, on inimesemõistet pigem ähmastanud, kui aidanud kaasa selle selginemisele.[29]

Niisugune on see kummaline situatsioon, milles nüüdisaegne filosoofia end leiab. Kunagi varem pole me olnud paremas olukorras, kuivõrd asi puudutab inimese tundmaõppimiseks vajaminevaid allikaid. Psühholoogia, etnoloogia, antropoloogia ja ajalugu on kokku kuhjanud vapustavalt rikkaliku ja aina kasvava faktide hulga. Tehnilised vahendid vaatlusteks ja eksperimentide sooritamiseks on tohutult edasi arenenud ja meie analüüsid on muutunud täpsemaks ja läbitungivamaks. Kuid nagu selgub, ei ole me ikka veel leidnud meetodit selle

materjali korrastamiseks ja valdamiseks. Vaadates praegust informatsioonihulka, võib minevik tunduda üsna vaene. Kuid faktide rohkus ei ole tingimata mõtete rohkus. Kui meil ei õnnestu leida Ariadne lõnga, mis aitaks meid välja sellest labürindist, ei suuda me kunagi taibata inimkultuuri üldist iseloomu; me jäämegi nõutult seosetute ja eraldiseisvate andmete hulgaga, millel näib puuduvat igasugune kontseptuaalne ühtsus.

II
SÜMBOL – INIMLOOMUSE VÕTI

—

Bioloog Johannes von Uexküll on kirjutanud raamatu, milles ta bioloogia printsiibid kriitiliselt uuesti läbi vaatab. Uexkülli meelest on bioloogia loodusteadus, mida tuleb arendada tavaliste empiiriliste meetodite abil — vaatluste ja eksperimentide abil. Teisest küljest aga ei ole bioloogia sama tüüpi kui füüsika või keemia. Uexküll võitleb otsustavalt vitalismi eest; ta kaitseb elu autonoomia printsiipi. Elu on ülim ja iseenesega määratud reaalia. Teda ei saa seletada ega kirjeldada füüsika või keemia termineis. Sel moel juhatab Uexküll sisse uue käsitlusviisi bioloogia-alases uurimises. Filosoofina on ta idealist või fenomenalist. Kuid tema fenomenalism ei ole rajatud metafüüsilistele või epistemoloogilistele kaalutlustele; pigem toetub ta empiirilistele printsiipidele. Nagu ta mainib, võib ainult väga naiivne dogmaatiline mõtlemine väita, et eksisteerib absoluutne reaalsus, mis on kõigi elusolendite jaoks ühine. Reaalsus ei ole ainuline ega homogeenne, ta on äärmiselt mitmekesine ning sisaldab samapalju erinevaid vorme ja mudeleid, nagu on erinevaid organisme. Iga organism on nii-öelda monaadiline olend. Tal on oma maailm, sest tal on oma kogemuslikkus. Ühe bioloogilise liigi elus esinevaid nähtusi ei saa mingile teisele liigile üle kanda. Kahe erineva organismi kogemusi — ja järelikult ka reaalsusi — ei saa mõõta sama mõõdupuuga. Kärbse maailmas on

ainult "kärbse asjad", ütleb Uexküll, ja merisiiliku maailmas on ainult "merisiiliku asjad".

Sellele teoreetilisele eeldusele ehitab Uexküll üles väga teravmeelse ja originaalse bioloogilise maailma mudeli. Soovides vältida igasuguseid psühholoogilisi tõlgendusi, järgib ta läbinisti objektiivset või biheivioristlikku meetodit. Ta kinnitab, et ainult võrdleva anatoomia faktid avavad võimaluse loomse elu mõistmiseks. Kui teame mingi loomaliigi anatoomilist struktuuri, on meie valduses ühtlasi kogu vajalik andmestik selle liigi spetsiifilise kogemisviisi rekonstrueerimiseks. Looma keha, tema erinevate meeleorganite arvu, kvaliteedi ja jaotuse, tema närvisüsteemi talitluse hoolikas uurimine annab täieliku pildi nii organismi sisemisest kui välisest maailmast. Uexküll alustas uurimistööd madalamatest organismidest; järk-järgult laiendas ta uuringuid kõigile orgaanilise elu vormidele. Teatud mõttes ta väldib rääkimist madalamatest ja kõrgematest eluvormidest. Elu on kõikjal täiuslik, olgu kitsamas või laiemas ringis, ta on sama. Organismid, ka kõige madalamal arenguastmel, ei ole oma keskkonnaga mitte ainult kohanenud (*angepasst*), vaid sellesse sobivad (*eingepasst*). Vastavalt oma anatoomilisele ülesehitusele on neil teatud kindel *Merknetz* ja samuti väljakujunenud *Wirknetz* — retseptorsüsteem ja efektorsüsteem. Ilma nende kahe süsteemi tasakaalu ja koostööta ei elaks ükski organism. Igal juhul on retseptorsüsteem, mille abil bioloogilised liigid väliseid ärritusi vastu võtavad, ja efektorsüsteem, mille abil nad neile ärritustele reageerivad, omavahel väga tihedasti seotud. Nad on lülid ühes ja samas ahelas, mida Uexküll nimetab looma funktsionaalseks ringiks (*Funktionskreis*).[1]

Mul pole võimalik siin põhjalikumalt käsitleda Uexkülli bioloogilisi printsiipe. Olen viidanud ta teooriale ja terminitele vaid selleks, et esitada järgmine küsimus. Kas on

võimalik kasutada Uexkülli mudelit ka inimmaailma kirjeldamiseks ja iseloomustamiseks? Ilmselt kehtivad inimese puhul bioloogilised seaduspärasused täpselt samamoodi nagu muudegi elusorganismide puhul. Ometi leidub inimese maailmas üks iseloomulik joon, mis näib olevat inimelu otsustav tunnus. Inimese funktsionaalne ring ei ole laienenud ainult kvantitatiivselt, on toimunud ka kvalitatiivne muutus. Inimene on avastanud keskkonnaga kohanemiseks täiesti uue meetodi. Lisaks kõigi loomaliikide juures esinevatele retseptor- ja efektorsüsteemile leidub inimesel veel kolmaski lüli, mida võiksime nimetada sümbolsüsteemiks. See uus omandus muudab inimese kogu elu. Kui võrdleme inimest loomadega, siis ei ela ta ainult laiemas reaalsuses, ta elab, võiks öelda, et uues reaalsuse dimensioonis. Orgaanilise looduse reaktsioonide ja inimomaste vastuste vahel on ilmselge erinevus. Esimesel juhul antakse välisele ärritajale otsene ja vahetu vastus, teisel juhul vastus viivitub. Vahepeal leiab aset aeglane ja keerukas mõtlemisprotsess. Esimesel pilgul võib niisugune viivitus tunduda küll väga küsitava väärtusega saavutusena. Paljud filosoofid on inimest selle väidetava progressi eest hoiatanud. *L'homme qui médite*, ütleb Rousseau, *est un animal dépravé*: orgaanilise elu piiride ületamine ei ole inimese jaoks mitte täiustumine, vaid mandumine.

Ometi pole rohtu selle tagasikäigu vastu. Inimene ei saa oma saavutuse eest põgeneda. Tal ei jää muud üle kui omaenese elutingimustega kohaneda. Ta ei ole nüüd enam ainult füüsilise maailma, vaid ka sümboolse maailma elanik. Keel, müüt, kunst ja religioon on selle maailma osad. Need on mitmesugused lõimed, mis kokku moodustavad sümbolite võrgustiku, inimkogemuse tihedakoelise kudumi. Igasugune inimese mõtte ja kogemuse areng täiustab ja tugevdab seda võrgustikku. Enam ei kohta inimene

reaalsust vahetult; ta ei saa seda enam silmast silma näha. Füüsiline reaalsus näib taanduvat sedamööda, kuidas inimese sümboolne toimimine edeneb. Selle asemel et tegelda asjadega, suhtleb inimene pidevalt hoopis iseendaga. Ta on ennast ümbritsenud nii paljude keeleliste vormide, kunstiliste kujundite, müütiliste sümbolite ja religioossete riitustega, et ta ei näe ega tea midagi ilma nende kunstlike vahendajateta. Olukord on samasugune nii teoreetilises kui praktilises sfääris. Isegi siin ei ela inimene kindlate faktide maailmas ega kooskõlas oma vahetute vajaduste ja soovidega. Pigem elab ta kujuteldavate emotsioonide, lootuste ja hirmude keskel, illusioonides ja meeleheites, fantaasiates ja unistustes. "Inimest ei häiri ega tee ärevaks mitte asjad," ütles Epiktetos, "vaid tema arvamused ja kujutlused asjadest."

Seisukohast, milleni nüüd oleme jõudnud, võiksime täpsustada ja laiendada klassikalist inimese definitsiooni. Hoolimata kõigist moodsa irratsionalismi katsetest, ei ole inimese kui *animal rationale* definitsioon oma jõudu kaotanud. Ratsionaalsus kuulub ju lahutamatult igasuguse inimliku toimimise juurde. Mütoloogiagi ei ole lihtsalt tahumatu ebausu ja ränkade eksituste kogum. Teda ei iseloomusta vaid kaootilisus, sest tal on oma süstemaatiline ja kontseptuaalne vorm.[2] Kuid teisest küljest ei ole võimalik kirjeldada müüdi struktuuri kui ratsionaalset. Sageli on keelt samastatud mõistusega või vähemasti on teda peetud mõistuse allikaks. On kerge näha, et see definitsioon ei ole ammendav. See on *pars pro toto*, osa terviku asemel. Sest mõistete keele kõrval on olemas emotsioonide keel, loogilise ja teadusliku keele kõrval on olemas poeetiliste kujundite keel. Keel ei väljenda eelkõige mitte mõtteid ja ideid, vaid tundeid ja erutusseisundeid. Ja koguni religioon "puhta mõistuse piirides", nagu Kant seda mõistis ja

sõnastas, ei ole muud kui ainult abstraktsioon. Ta annab edasi vaid ideaalkuju, vaid varju sellest, milline on tõeline ja konkreetne religioosne elu. Suured mõtlejad, kes defineerisid inimest termini *animal rationale* abil, ei olnud empiristid, samuti ei püüdnud nad inimese loomusele empiiriliselt läheneda. Selle definitsiooniga väljendasid nad pigem oma fundamentaalset moraalset imperatiivi. Mõistus on liiga ebaadekvaatne termin, et selle abil võiks haarata inimelu kultuuriliste vormide kogu rikkust ja mitmekesisust. Kuid kõik need vormid on sümboolsed vormid. Järelikult peaksime definitsiooni *animal rationale* asemel kasutama inimese kohta hoopis definitsiooni *animal symbolicum*. Nii toimides oleme tähistanud inimese liigierisuse ja võime mõista tema ees avanevat uut teed — teed tsivilisatsioonile.

III
LOOMSETEST REAKTSIOONIDEST INIMOMASTE VASTUSTENI
—

Defineerides inimest *animal symbolicum*'ina oleme jõudnud järgneva uurimuse esimese lähtekohani. Kuid nüüd peame seda definitsiooni arendama, et anda talle enam täpsust. Pole kahtlust, et sümboolne mõtlemine ja käitumine on inimelu kõige iseloomulikumad tunnused, ja et neile tingimustele rajaneb kogu inimkultuuri areng. Kuid kas peaksime sümboolsust pidama vaid inimesele looduse poolt antud võimeks, mis eristab teda muudest organismidest? Kas sümboolsus pole printsiip, mille allikad on sügavamal ja mille rakendusala laiem? Kui vastaksime sellele küsimusele eitavalt, peaksime ilmselt viimaks tunnistama oma teadmatust paljudes põhimõttelistes ja kesksetes küsimustes, mis on alati pälvinud inimkultuuriga tegeleva filosoofia tähelepanu. Nii keele, kunsti kui religiooni tekkimise küsimused jääksid vastuseta, ja me oleksime sunnitud käsitlema kultuuri vaid kui antud suurust, mis jääb teatud mõttes eraldiseisvaks ning seetõttu mõistetamatuks.

On arusaadav, et teadlased pole kunagi nõustunud niisuguse lahendusega. Nad on teinud ääretuid pingutusi, et seostada sümboolsuse fakti teiste, tuntud ja palju lihtsamate faktidega. See probleem tundub paljudele olevat väga tähtis, kuid kahjuks on sellele harva lähenetud eel-

arvamusteta. Algusest peale on seda hägustatud ja segatud küsimustega, mis kuuluvad hoopis teistesse diskursustesse. Selmet nähtust ennast erapooletult kirjeldada ja analüüsida, on kogu arutelu muudetud metafüüsiliseks dispuudiks. Sellest on saanud erinevate metafüüsiliste süsteemide tüliõun: selle üle vaidlevad nii idealistid kui materialistid, nii spiritualistid kui naturalistid. Kõigis neis mõttesüsteemides on sümboolsusest saanud otsustav küsimus, millest näib sõltuvat teaduse ja metafüüsika tulevik.

Meie ei käsitle siin ülalmainitud aspekti, oleme seadnud endale palju tagasihoidlikuma ja konkreetsema ülesande. Me püüame kirjeldada võimalikult täpselt inimomast sümboolsust, et eristada seda kõigist loomariigis leiduvatest sümboolse käitumise viisidest. On ilmselt väljaspool kahtlust, et loomadki ei reageeri välistele ärritajatele alati vahetult; nad on võimelised kaudseks reageeringuks. Pavlovi laialt tuntud eksperimendid pakuvad hulgaliselt empiirilist tõestusmaterjali niinimetatud representeerivate stiimulite kohta. Wolfe'i väga huvitavad katsed inimahvidega on näidanud "tinglike hüvituste" efektiivsust. Loomad õppisid reageerima toidu asemel pakutavale sümboolsele hüvitusele samamoodi, nagu nad reageerisid toidule enesele.[1] Wolfe'i järgi on mitmekülgsete ja pikaajaliste treeningkatsete tulemused kinnitanud, et inimahvide käitumises leidub sümboolseid protsesse. Robert M. Yerkes, kes kirjeldab neid eksperimente oma viimases raamatus, teeb nende põhjal tähtsa üldistava järelduse.

> On silmnähtav, et need [sümboolsed protsessid] esinevad suhteliselt harva ja neid on raske jälgida. Tõepoolest, ikka veel võib kahelda nende olemasolus, kuid ma arvan, et neid on peagi võimalik identifitseerida inimlike sümboolsete protsesside eelastmena. Me jätame selle teema kõige põnevamas arengujärgus, kus avastused tunduvad liginevat.[2]

Oleks ennatlik ennustada selle probleemi edasist arengut. Kogu seda valdkonda tuleb jätkuvalt uurida. Teisest küljest aga sõltub eksperimendi abil saadud faktide tõlgendus alati teatud fundamentaalsetest mõistetest, mis peavad olema selged, et empiiriline materjal kannaks vilja. Nüüdisaegne psühholoogia ja psühhobioloogia arvestavad selle tõigaga. Minu meelest on vägagi tähendusrikas, et tänapäeval ei ole antud probleemi lahendamisel juhtiv roll mitte filosoofidel, vaid hoopis empiirilistel uurijatel. Viimased kinnitavad, et tegelikult ei ole tegu mitte ainult empiirilise, vaid suurel määral teoreetilise probleemiga. Georg Révész on hiljaaegu avaldanud terve seeria artikleid, milles ta väidab, et niinimetatud loomade keele tuliselt vaieldud küsimust ei ole võimalik lahendada ainult loomapsühholoogia valda kuuluvatele faktidele toetudes. Igaüks, kes erapooletult ja kriitiliselt hindab erinevaid psühholoogilisi väiteid või teooriaid, jõuab lõpuks seisukohale, et seda küsimust ei saa lahendada lihtsalt loomadevahelise suhtlemise vormidele viidates, või osutades harjutamise ja treenimise teel saavutatud oskustele. Kõigi nende oskuste kohta võib esitada täiesti erinevaid ja vasturäkivaid tõlgendusi. Järelikult on kõigepealt tarvis leida loogiliselt korrektne lähtepunkt, mis viiks meid empiiriliste faktide usaldusväärse ja loomuliku tõlgenduseni. Selleks lähtepunktiks on kõne definitsioon (*die Begriffsbestimmung der Sprache*).[3] Kuid valmis definitsiooni väljapakkumise asemel tasuks ehk jätkata otsingulist arutelu. Kõne ei ole lihtne ega üheülbaline nähtus. Ta koosneb erinevatest elementidest, mis pole ei bioloogilises ega süstemaatilises mõttes samal tasandil. Meil tuleb leida põhielementide omavahelised seosed ja kord, meil tuleb õppida vahet tegema nii-öelda kõne erinevate geoloogiliste kihistuste vahel. Esimene ja kõige olulisem kihistus

on ilmselt emotsioonide keel. Suur osa inimlikest väljendustest kuulub ikka veel sellesse kihistusse. Kuid on kõnevorme, mis kuuluvad täiesti teise tüüpi. Selles pole sõna üksnes hüüatus, lihtsalt tahtest sõltumatu tundeväljendus, vaid osa lausest, millel on kindel süntaktiline ja loogiline struktuur.[4] Vastab muidugi tõele, et isegi kõrgelt arenenud teoreetilises keeles ei ole side esimese kihistusega täielikult katkenud. Vaevalt et leidub lauset — välja arvatud vahest puht-formaalsed matemaatilised laused —, milles puuduks teatud tundmuslik või emotsionaalne värving.[5] Analoogiaid ja paralleele emotsionaalsele keelele võib loomade maailmas leida hulgaliselt. Mis puutub šimpansidesse, siis väidab Wolfgang Koehler, et enda väljendamiseks kasutavad nad suurel määral žestikulatsiooni. Sageli väljendatakse sel viisil viha, hirmu, meeleheidet, kurbust, palvet, soovi, mängulusti ja rahulolu. Ometi puudub üks element, mis inimkeelele on iseloomulik ja vältimatu: me ei leia inimahvide juures mingeid märke, millel oleks objektiivne tähendus. "Võib pidada tõestatuks," ütleb Koehler,

> et kogu nende foneetika diapasoon on läbinisti "subjektiivne", väljendades üksnes emotsioone, kuid olles võimetu tähistama või kirjeldama objekte. Kuid neil on sedavõrd palju inimkeelega sarnaseid foneetilisi elemente, et artikuleeritud kõne puudumist ei saa kanda vaid kõrvalise tähtsusega (glosso-labiaalse) piiratuse arvele. Siiski, nii nagu häälitsused, ei võimalda ka nende žestid, miimika ega kehaliigutused kunagi tähistada ega "kirjeldada" objekte (Bühler).[6]

Siin jõuame kogu probleemi jaoks otsustava punktini. Väitelise keele ja emotsionaalse keele erinevus tähistabki piiri inimeste ja loomade maailma vahel. Kõik loomade keelt käsitlevad teooriad ja tähelepanekud räägivad asjast täiesti mööda, kui nad ei võta arvesse seda

põhjapanevat erinevust.[7] Antud teemat käsitlevas kirjanduses ei paista olevat ühtainustki arvestatavat tõestust selle kohta, et mõni loom oleks kunagi astunud otsustava sammu subjektiivselt objektiivsele, emotsionaalselt keelelt väitelisele keelele. Koehler rõhutab eriti, et kõne jääb kindlasti inimahvidele kättesaamatuks. Ta kinnitab, et selle hindamatu tehnilise võime puudumine ja mõtlemise äärmiselt olulise komponendi — niinimetatud kujutluste — piiratus, ongi põhjuseks, miks loomadel ei saa kunagi esineda isegi vähimaid kultuurilise arengu algeid.[8] Révész jõuab samale järeldusele. Ta väidab, et kõne on antropoloogiline mõiste, mille kasutamisest tuleks loomapsühholoogias täielikult loobuda. Kui lähtume kõne selgest ja täpsest definitsioonist, on automaatselt elimineeritud kõik teised, niisiis ka loomadel esinevad väljendusviisid.[9] Yerkes, olles seda probleemi erilise huviga uurinud, väljendub siiski positiivsemalt. Ta on veendunud, et isegi keelevõime ja sümboolsuse osas on inimese ja inimahvide vahel tihe seos. Ta kirjutab: "See osutab võimalusele, et oleme sattunud sümboolsuse varasele fülogeneetilisele arenguastmele. On rohkesti tõendusmaterjali, et lisaks sümboolsele käitumisele esineb šimpansidel sagedasti ka mitmeid teisi märgilise käitumise vorme, mis efektiivselt funktsioneerivad."[10] Kuid kõik see on kindlalt eel-lingvistiline. Isegi Yerkesi hinnangul on need funktsionaalsed väljendusviisid äärmiselt rudimentaarsed, lihtsakoelised ja piiratud kasutusega, võrreldes inimese kognitiivsete protsessidega.[11] Tekkeloolist küsimust ei tohi siin segi ajada analüütilise ja fenomenoloogilise küsimusega. Inimkõne loogiline analüüs viib meid alati niisuguse esmatähtsa elemendini, millel ei ole loomariigis mingeid paralleele. Üldine evolutsiooniteooria ei takista selle fakti tunnustamist. Isegi orgaanilise looduse nähtused osutavad, et evolutsioon ei välista

teatud algset loomisvõimalust. Tuleb tunnistada äkiliste muutuste ja emergentevolutsiooni tõsiasja. Moodne bioloogia ei räägi evolutsioonist enam varase darvinismi terminеis ega seleta ka evolutsiooni põhjusi samal viisil. Võime hõlpsasti väita, et inimahvid on astunud teatud sümboolsete protsesside arengus otsustava sammu edasi. Kuid jällegi tuleb rõhutada, et nad ei jõudnud sellega inimeste maailma lävele. Nad suundusid nii-öelda ummikteele.

Probleemi selge püstitamise huvides peame hoolikalt vahet tegema, mis on märk ja mis on sümbol. Näib olevat kindlaks tehtud, et loomade käitumise vallas võib leida üsna keerulisi märkide ja signaalide süsteeme. Võime isegi öelda, et mõned loomad, eriti kodustatud loomad, on märkide suhtes eriti tundlikud.[12] Koer reageerib omaniku käitumise väikseimatelegi muutustele; ta eristab isegi inimese näoilmeid ja hääletooni vaheldumisi.[13] Kuid niisuguste nähtuste ning sümboolse keele ja inimkõne mõistmise vahel on ülisuur erinevus. Pavlovi kuulsad katsed tõestavad ainult seda, et loomi on võimalik kerge vaevaga harjutada reageerima mitte ainult otsestele, vaid ka kõikvõimalikele vahendavatele ja asendavatele ärritajatele. Näiteks võib kellahelinast saada "söögiaja tähis", ja looma võib treenida toitu mitte sööma, kui see ärritaja puudub. Kuid siit võib järeldada vaid seda, et antud juhul on katse sooritajal õnnestunud muuta looma toitumissituatsiooni. Ta on selle situatsiooni keerulisemaks teinud, lisades tahtlikult uue elemendi. Kõik need nähtused, mida tavaliselt nimetatakse tingitud refleksideks, ei ole inimese sümboolse mõtlemisega võrreldes mitte ainult väga erinevad, vaid olemuslikult koguni sellele vastanduvad. Sümbolid — sõna tegelikus tähenduses — ei ole taandatavad signaalidele. Signaalid ja sümbolid kuuluvad kahte erinevasse arutlusringi: signaal on osa füüsilisest maailmast, sümbol on

osa inimlikust tähenduste maailmast. Signaal on "toimija", sümbol on "tähistaja".[14] Signaalidel, isegi kui neid eelpoolmainitud viisil mõistetakse ja kasutatakse, on alati füüsiline või materiaalne alus; sümbolitel on ainult funktsionaalne väärtus.

Seda erinevust silmas pidades võime leida lähenemistee ühele ülimalt vastuolulisele probleemile. Küsimus loomade intelligentsusest on antropoloogilisele filosoofiale alati olnud suureks mõistatuseks. Sellele küsimusele vastust otsides on kulunud tohutult nii mõttetööd kui vaatlusi. Kuid termini "intelligentsus" enda mitmetähenduslikkus ja ebaselgus on ikka takistanud selge lahenduse leidmist. Kuidas võiksimegi loota, et vastame küsimusele, mida me ei mõista? Metafüüsikud ja täppisteadlased, loodusteadlased ja teoloogid on kasutanud sõna "intelligentsus" erinevates ja isegi vastandlikes tähendustes. Mõned psühholoogid ja psühhobioloogid on otsustavalt keeldunud rääkimast loomade intelligentsusest. Kogu loomade käitumises näevad nad ainult teatud automatismi. Selle väite taga oli Descartes'i autoriteet, kuid tänapäevagi psühholoogias on seda taas korratud. "Loom," ütleb E. L. Thorndike loomade intelligentsuse kohta kirjutatud raamatus, "ei mõtle, et miski sarnaneb millelegi, samuti ei pea ta ekslikult üht teiseks, nagu on tihti väidetud. Ta ei mõtle üldse selle üle; ta lihtsalt mõtleb seda. ... Arvamus, et loomad reageerivad mingitele erilistele, täielikult määratletud ja tunnetatud meelelistele muljetele, ja et samasugused reaktsioonid mingitele teistsugustele meelelistele muljetele tõestaksid assotsiatsioonide olemasolu sarnasuse alusel, on müüt."[15] Hilisemad ja täpsemad vaatlused viisid aga teistele järeldustele. Selgus, et kõrgemat liiki loomad suutsid lahendada üsna keerulisi ülesandeid, ja et nad ei jõudnud lahendusteni pelgalt mehhaanilisel teel, katse ja

eksituse meetodil. Koehler märgib, et juhusliku lahenduse ja tõelise lahenduse vahel on hämmastav erinevus, ning et üht on teisest kerge eristada. On ilmselt väljaspool kahtlust, et vähemasti mõned kõrgemate loomade reaktsioonidest pole mitte juhuse, vaid taipamise tulemus.[16] Kui käsitame intelligentsust kui kohanemisvõimet vahetus keskkonnas või keskkonna vastavat muutmist, peame tunnistama, et niisugune intelligentsus on loomadel küllaltki kõrgelt arenenud. Tuleb möönda sedagi, et kaugeltki mitte kogu loomade tegevust ei suuna vahetud ärritajad. Oma reageeringutes on loom võimeline leidma mitmesuguseid kaudseid lahendusteid. Ta ei õpi ainult olemasolevaid vahendeid kasutama, vaid suudab ka ise eesmärgi saavutamiseks tööriistu leiutada. Seetõttu julgevad mõned psühhobioloogid rääkida loomade loovast ja konstruktiivsest kujutlusvõimest.[17] Kuid ei seesugune intelligentsus ega kujutlusvõime ole spetsiifilist inimlikku tüüpi. Võime lühidalt öelda, et loomadel on praktiline kujutlusvõime ja intelligentsus, kuid ainult inimene on nendest omadustest välja arendanud uue vormi: sümboolse kujutlusvõime ja intelligentsuse.

Enamgi veel, ka üksikinimese vaimses arengus on üleminek ühelt tasemelt teisele — puht-praktiliselt hoiakult sümboolsele — silmnähtav. Kuid siin on tegemist sammuga, mis kujutab endast pikaldase ja kestva protsessi lõpptulemust. Tavaliste psühholoogiliste vaatlusmeetodite abil ei ole muidugi kerge tuvastada selle keerulise protsessi üksikuid staadiume. Leidub aga teinegi võimalus, mis laseb meil näha selle ülemineku üldist iseloomu ja ülisuurt tähtsust. Võiks öelda, et loodus ise on sooritanud eksperimendi, mis heidab antud küsimusele ootamatut valgust. Meil on Laura Bridgmani ja Helen Kelleri, kahe pimeda kurttumma tüdruku klassikalised juhtumid, kus nad

spetsiaalsete meetodite abil kõnelema õppisid. Kuigi mõlemad juhtumid on laialt tuntud ja psühholoogilises kirjanduses sageli käsitletud,[18] tuleb mul siiski neid lugejatele veel kord meelde tuletada, sest nad on ilmselt parimaks illustratsiooniks meie probleemile. Proua Sullivan, Helen Kelleri õpetaja, on kirja pannud täpse kuupäeva, millal laps hakkas tõeliselt aru saama inimkeele tähendusest ja funktsioonist. Tsiteerin õpetaja enda sõnu:

> Pean teile täna hommikul mõne rea kirjutama, sest on juhtunud midagi väga tähtsat. Helen on astunud oma õpingutes uue pika sammu edasi. Ta on aru saanud, et igal asjal on nimetus ja et sõrmtähestik on võtmeks kõigele, mida ta teada tahab saada.
>
> ...Täna hommikul, kui ta ennast pesi, tahtis ta teada, kuidas nimetatakse "vett". Kui ta mingit nimetust teada tahab, siis osutab ta sellele ja patsutab mu kätt. Ma andsin talle tähthaaval edasi "v-e-s-i" ja unustasin kogu asja kuni pärastlõunani.
>
> ... [Pärast] läksime välja veepumba juurde, ja ma soovisin, et Helen hoiaks kruusi toru all, sellal kui mina pumpan. Kui vesi pahinal kruusi täitis, edastasin ma Heleni vabasse peopessa "v-e-s-i". See, et sõna liitus nii lähedalt ta käele voolava külma vee aistimisega, näis teda üllatavat. Ta laskis kruusil kukkuda ja jäi seisma nagu soolasammas. Uus valgus tuli ta näkku. Ta signaliseeris mulle mitu korda "v-e-s-i". Siis kükitas ta maha ja tahtis teada, kuidas maapinda nimetatakse, seejärel osutas ta pumbale ja pumbahoone lattvõrestikule, ja siis äkki pöördus ta ümber ja tahtis teada, kuidas mind nimetatakse. Ma andsin talle edasi sõna "õ-p-e-t-a-j-a". Terve kodutee oli ta äärmiselt erutatud; ja ta õppis ära iga eseme nimetuse, mida ta puudutas. Mõne tunniga lisandus ta sõnavarale ligi kolmkümmend sõna. Järgmisel hommikul ärkas ta nagu rõõmsameelne haldjas. Ta on nüüd muudkui ühe eseme juurest teise juurde kepselnud, küsinud nende nimetusi ja mind rõõmsana suudelnud. ... Nüüd peab igal asjal olema nimi. Kuhu me iganes läheme, küsib ta innukalt asjade nimetusi,

> mida me kodus veel õppinud ei ole. Ta tahab, et sõbrad talle neid vahendaksid ja ta on ise igaühele valmis neid tähekombinatsioone õpetama. Ta loobub märkide ja pantomiimielementide kasutamisest niipea, kui teab vastavaid sõnu. Uute sõnade omandamine pakub talle suurimat lõbu. Oleme märganud, et ta näoilme muutub iga päevaga üha väljendusrikkamaks.[19]

Vaevalt, et õnnestuks veel tabavamalt kirjeldada otsustavat sammu, mis viib märkide ja pantomiimi kasutamiselt sõnade, see tähendab sümbolite kasutamisele. Mida laps sel hetkel tegelikult avastas? Helen Keller oli varem õppinud ühendama teatud esemeid või sündmusi mingite sõrmtähestiku märkidega. Nende asjade ja puuteaistingulise kogemuse vahel kujunes välja kindel seos. Kuid niisuguste seoste jada, isegi kui seda korratakse ja võimendatakse, ei vii veel arusaamisele, mis inimkeel tegelikult on ja mida ta tähendab. Et sellele arusaamisele jõuda, pidi laps tegema uue ja palju tähelepanuväärsema avastuse. Ta pidi mõistma, et i g a l a s j a l o n n i m i — et sümboolne funktsioon ei piirdu ainult erijuhtumitega, vaid see on u n i v e r s a a l s e l t rakendatav printsiip, mis läbib kogu inimese mõtlemist. Helen Kellerile tuli see avastus otsekui välk selgest taevast. Ta oli seitsmeaastane tüdruk, arenenud mõistuse ja suurepärase tervisega, välja arvatud mõningad meeleorganite defektid. Hariduse omandamise seisukohalt oli ta areng muidugi pärsitud. Ja siis järsku toimub otsustav areng. See on nagu intellektuaalne revolutsioon. Laps hakkab kogu maailma nägema uues valguses. Ta õpib kasutama sõna mitte lihtsalt kui mehhaanilist märki või signaali, vaid kui täiesti uut mõtlemise vahendit. Tema ees avaneb uus horisont, ja siitpeale võib ta uuel võrreldamatult avaramal ja vabamal alal liikuda nii, nagu ta ise soovib.

Sedasama võib täheldada ka Laura Bridgmani puhul, kuigi tema lugu ei ole nii värvikas. Nii oma vaimselt võimekuselt kui intellektuaalselt arengult jäi Laura Bridgman Helen Kellerist tunduvalt maha. Ta elu ja õpingud ei sisalda selliseid dramaatilisi seiku, nagu võime leida Helen Kelleri puhul. Ometi on mõlemal juhtumil samatüübilisi elemente. Pärast seda, kui Laura Bridgman oli õppinud kasutama sõrmtähestikku, jõudis temagi ootamatu kiirusega punktini, millest algas inimkõne sümboolsuse mõistmine. Selles suhtes on mõlemad juhtumid üllatavalt sarnased. "Ma ei unusta kunagi lõunasööki," kirjutab preili Drew, üks Laura Bridgmani esimesi õpetajaid, "millel viibisime pärast seda, kui ta oli omandanud sõrmtähestiku kasutamise. Igal asjal, mida ta puudutas, pidi olema nimi; ja ma pidin kutsuma kellegi, kes vaataks teiste laste järele, sellal kui olin ise hõivatud talle uute sõnade õpetamisega."[20]

Just sümboolsuse printsiip oma universaalsuses, üldkehtivuses ja rakendatavuses ongi see maagiline sõna, see "Seesam, avane!", mis avab meile juurdepääsu spetsiifiliselt inimlikule valdkonnale, kultuurile. Kui inimene juba kord seda võluvõtit käes hoiab, on edasine areng kindlustatud. Seda arengut ei suuda ilmselt takistada ega välistada isegi meelelise materjali puudused. Helen Keller, kes jõudis vaimses arengus ja mõtlemiskultuuris väga kõrgele tasemele, on selge ja vääramatu näide, et inimolevus, ehitades üles talle ainuomast maailma, ei ole sõltuv oma meelelise materjali kvaliteedist. Kui sensualistide teooriad vastaksid tõele, kui ükski idee poleks muud kui vaid meelemuljete udune koopia, siis oleks pimedate, kurtide ja tummade laste olukord tõesti lootusetu. Sest niisugune inimene oleks lahutatud inimliku tunnetuse allikatest, mis omakorda tähendaks nii-öelda pagendatust

reaalsusest. Kuid tutvudes Helen Kelleri autobiograafiaga, märkame kohe, et niisugune arusaam ei vasta tõele; ja me taipame sedagi, miks see ei vasta tõele. Inimkultuur ei tuleta oma spetsiifilist iseloomu ning intellektuaalseid ja moraalseid väärtusi mitte materjalist, millest ta koosneb, vaid vormist, arhitektuurilisest struktuurist. Ja seda vormi võib väljendada igasuguse meelelise materjali abil. Vokaalsel keelel on suuri tehnilisi eeliseid puutekeelega võrreldes, kuid viimase tehnilised puudused ei suuda temalt võtta olemuslikku kasutatavust. Sümboolse mõtlemise ja sümboolse väljenduse vaba areng ei ole takistatud, kui häältdatavate märkide asemel kasutatakse kombitavaid märke. Kui laps on juba kord inimkeele tähendusest aru saanud, ei ole tähtis, millist materjali ta sealjuures kasutab. Nagu tõestab Helen Kelleri juhtum, suudab inimene ehitada oma sümboolse maailma kõige napimast ja tagasihoidlikumast materjalist. Tähtsad pole mitte individuaalsed kivid või tellised, vaid hoopis nende üldine funktsioneerimine arhitektuurse vormina. Kõne üldine sümboolne funktsioon annab materiaalsetele märkidele elu ja "paneb nad kõnelema". Ilma selle elustava printsiibita jääks inimese maailm täiesti tummaks ja kurdiks. Kuid selle printsiibi toimel muutub isegi kurdi, tumma ja pimeda lapse maailm mõõtmatult avaramaks ja rikkamaks võrreldes ükskõik kui kõrgelt arenenud looma maailmaga.

Inimliku sümbolismi üks suurimaid eeliseid — tänu tõigale, et igal asjal on nimi — on tema universaalne rakendatavus. Kuid see pole ainus eelis. Sümbolil on teinegi oluline omadus, mis eelmisega kaasneb ja seda täiendab, moodustades paratamatu korrelaadi. Sümbol ei ole ainult universaalne, vaid ka äärmiselt variaabel. Ma võin üht ja sama tähendust väljendada erinevates keeltes, ja isegi üheainsa keele piirides võib mingit mõtet või ideed

väljendada väga erinevalt. Märk või signaal on seotud viidatava asjaga väga kindlalt ja üheselt. Iga konkreetne individuaalmärk viitab kindlale individuaalsele asjale. Pavlovi eksperimentide käigus võis koeri hõpsasti treenida toidu juurde asuma ainult kindlate märkide olemasolu korral; nad ei söönud enne, kui olid kuulnud spetsiaalset kellahelinat, mille eksperimendi korraldaja oli oma suva järgi valinud. Siin aga puudub analoogia inimliku sümbolismiga, olgugi, et seda on sageli just nõnda tõlgendatud; vastupidi, tegemist on sümboolsuse vastandiga. Ehtsa inimliku sümboli tunnuseks ei ole ühetaolisus, vaid muutlikkus. Ta ei ole jäik ega paindumatu, vaid mobiilne. Tõsi küll, täielik t e a d l i k k u s sellest mobiilsusest näib olevat inimsoo intellektuaalses ja kultuurilises arengus üsna hiline saavutus. Loodusrahvaste vaimse arengu tasemel jõutakse väga harva sellise teadlikkuseni. Seal mõistetakse sümbolit kui mingi asja või nähtuse omadust sarnaselt teiste füüsiliste omadustega. Müütilises mõtlemises on jumala nimi osa tema loomusest. Kui ma ei nimeta jumalat tema õige nimega, on palve või loits ebaefektiivne. Sama kehtib sümboolse tegevuse puhul. Et religioosne riitus, ohverdamine annaks oma tulemuse, tuleb teda alati läbi viia muutumatul viisil sama korra järgi.[21] Lapsed on sageli suures segaduses, saades esmakordselt teada, et mitte iga nimi ei kuulu objekti juurde kui "pärisnimi", et ühel ja samal asjal võib erinevates keeltes olla täiesti erinev nimetus. Nad kalduvad mõtlema, et asi "on see", mida nimetatakse. Kuid see on alles esimene samm. Iga normaalne laps taipab kiiresti, et ta võib kasutada erinevaid sümboleid, väljendamaks üht ja sama soovi või mõtet. Niisugusele varieeruvusele ja liikuvusele ei leidu loomade maailmas ilmselt mingeid paralleele.[22] Juba ammu enne seda, kui Laura Bridgman õppis kasutama sõrmtähestikku, oli ta välja kujundanud äärmiselt huvitava väljendusvahendite

süsteemi, omaenda keele. See keel ei koosnenud artikuleeritud helidest, vaid üksnes erinevatest häälitsustest, mida on kirjeldatud "emotsionaalsete häälitsustena". Tal oli kombeks häälitseda kindlate isikute juuresolekul. Nii omandasid need häälitsused täiesti individualiseeritud jooned, iga inimest tema lähiümbrusest tervitas ta teatud kindla häälitsusega. "Alati kui ta ootamatult mõnd tuttavat kohtas," kirjutab dr. Lieber, "märkasin ma, et ta kordab seda sõna, et tuttav hakkaks kõnelema. Siis hakkasid nad suhtlema. See oli meeldiva äratundmise väljendus."[23] Kui aga laps tabas sõrmtähestiku vahendusel inimkeele tähenduse, muutus olukord. Nüüd sai helist tõepoolest nimetus; see nimetus ei olnud konkreetse inimesega jäigalt seotud, seda võis muuta, kui asjaolud seda näisid nõudvat. Näiteks sai Laura Bridgman ühel päeval kirja oma endiselt õpetajalt, preili Drew'lt, kes vahepeal oli abiellunud ja saanud proua Mortoniks. Kirjas kutsuti Laurat õpetajale külla. See valmistas tüdrukule palju rõõmu, kuid ta arvas, et preili Drew tegi valesti, kirjutades kirjale alla oma endise nime, selmet kasutada oma abikaasa perekonnanime. Laura ütles koguni, et ta peab nüüd oma õpetaja jaoks uue häälitsuse välja mõtlema, sest see, mis oli Drew jaoks, ei tohi olla sama, mis Mortoni jaoks.[24] On selge, et varasemad "häälitsused" on siin läbi teinud olulise ja väga huvitava tähendusmuutuse. Nad ei ole enam spetsiaalsed väljendused, mida pole võimalik lahutada erilisest konkreetsest situatsioonist. Neist on saanud abstraktsed nimetused. Sest lapse poolt välja mõeldud uus nimi ei tähistanud ju uut indiviidi, vaid sama indiviidi uues suhtes.

Kuid kerkib esile veel üks meie üldise probleemi tähtis aspekt — relatsioonilise mõtlemise sõltumine sümboolsest mõtlemisest. Ilma sümbolite kompleksse süsteemita ei saa relatsiooniline mõtlemine üldse tekkidagi, veel vähem välja areneda. Oleks ebaõige öelda,

et pelk teadlikkus relatsioonidest eeldab intellektuaalset, loogilise või abstraktse mõtlemise akti. Niisugune teadlikkus on paratamatu isegi elementaarses pertseptsiooniaktis. Sensualistlikud teooriad kirjeldasid pertseptsiooni kui lihtsatest meeleandmetest koosnevat mosaiiki. Selle seisukoha pooldajad aga eirasid järjekindlalt tõsiasja, et meeleline aisting ise ei ole mingil juhul ainult impressioonide kimp või segu. Moodne gestaltpsühholoogia on seda vaadet korrigeerinud. Ta on näidanud, et kõige lihtsamadki pertseptiivsed protsessid sisaldavad fundamentaalseid struktuurielemente, teatud malle või konfiguratsioone. See kehtib nii inimeste kui loomade puhul. On eksperimentaalselt tõestatud, et isegi suhteliselt madalal arenguastmel olevatel loomadel esinevad need, eelkõige ruumilised ja optilised struktuurid.[25] Relatsioonide teadvustamist ei saa seega pidada inimteadvuse spetsiifiliseks tunnuseks. Kuid inimesel on siiski ka sedaliiki relatsiooniline mõtlemine, millel loomariigis paralleele pole. Inimesel on arenenud võime vaadelda suhteid isoleeritult, käsitleda nende abstraktset tähendust. Mõistnud seda tähendust, ei sõltu inimene enam konkreetsest meelelisest materjalist, nägemis-, kuulmis-, kompimismeele või liikumistaju andmetest. Ta vaatleb neid suhteid "iseeneses" — αὐτὸ καθ΄ αὐτό, nagu Platon on öelnud. Geomeetria on klassikaline näide selle inimsoo intellektuaalses elus toimunud pöördepunkti kohta. Isegi elementaargeomeetrias ei ole me seotud konkreetsete üksikfiguuride tajumisega. Me ei tegele füüsiliste asjade või meeleliselt tajutavate objektidega, sest me uurime universaalseid ruumilisi suhteid, milliste väljenduseks on meil vastav sümbolism. Ilma inimkeele kui eelastmeta poleks niisugune saavutus võimalik. Seda tõestavad kõik katsed, mida on tehtud loomadega nende abstraktsiooni- või üldistusvõime uurimiseks. Koehleril õnnestus välja selgitada

šimpanside võime reageerida üksikobjekti asemel kahe või enama objekti suhtele. Valides kahe toitu sisaldava kasti vahel, suutis šimpans eelnenud üldtreeningu alusel järjekindlalt valida suurema — isegi kui ta oli valitud konkreetse kasti eelmises eksperimendis kõrvale jätnud kui kahest väiksema. Demonstreeriti ka šimpanside võimet reageerida kõige lähemale, kõige eredamale, kõige sinisemale, mitte aga mingile konkreetsele kastile. Hilisemad eksperimendid on Koehleri tulemusi kinnitanud ja süvendanud. Võiks olla tõsi, et kõrgemad loomad on võimelised "isoleerima pertseptsioonifaktoreid". Nad on suutelised eksperimentaalses situatsioonis välja valima mingi pertseptiivse kvaliteedi ja sellele vastavalt käituma. Selles mõttes on loomad võimelised eraldama värvi suurusest ja kujust, ning kuju suurusest ja värvist. Mõnedes proua Kohtsi poolt läbi viidud katsetes oli šimpans võimeline visuaalsetelt kvaliteetidelt väga erinevate esemete hulgast välja valima need, mis evisid mingit ühist tunnust; näiteks suutis ta leida kõik kindlat värvi esemed ja panna need kasti. Need näited näivad tõestavat, et kõrgemad loomad on võimelised protsessiks, mida Hume oma tunnetusteoorias "mõistuslikuks eristuseks" nimetab.[26] Kuid kõik neis uuringuis osalenud eksperimentaatorid on samas rõhutanud nende protsesside harukordsust, algelisust ja ebatäiuslikkust. Isegi siis, kui loomi on õpetatud mingit üht kvaliteeti eristama ja sellekohaselt toimima, kalduvad nad tegema kõikvõimalikke kummalisi vigu.[27] Kui loomade maailmas ka leidub jälgi *distinctio rationis*'est, on see algusest peale maha surutud. Ta ei saagi areneda, sest loomadel pole hindamatut ja tõesti vajalikku abivahendit, inimlikku kõnet, inimlikku sümbolite süsteemi.

Herder oli esimene filosoof, kes seda probleemi taipas. Ta esines humaansuse filosoofina, kes püüdis sõnastada

küsimusi vaid "inimlikes" termineis. Hüljates metafüüsilise või teoloogilise käsitluse keele tekkimisest üleloomuliku või jumalikuna, alustas Herder probleemi enda kriitilisest revideerimisest. Kõne ei ole objekt, füüsiline ese, mille loomulikku või üleloomulikku põhjust võiksime otsida. Ta on protsess, inimmõistuse üldine funktsioon. Me ei saa psühholoogiliselt kirjeldada seda protsessi terminites, mida kasutasid kõik psühholoogiakoolkonnad kaheksateistkümnendal sajandil. Herderi arvates ei ole kõne mõistuse loodud, samuti ei saa kõnet seletada mingi erilise assotsiatsioonide mehhanismi kaudu. Püüdes keele loomust esile tuua, asetab Herder põhirõhu sellele, mida ta nimetab r e f l e k s i o o n i k s. Refleksioon või reflektiivne mõtlemine on inimese võime eraldada ühetaoliste voolavate aistiliste nähtuste kogumist välja kindlaid fikseeritud elemente, et isoleeritult neile siis oma tähelepanu koondada.

> Inimene ilmutab refleksiooni, kui tema hingejõud toimib nii vabalt, et ta võib kõigi tema meelte kaudu hoovavast aistingute ookeanist eraldada ü h e laine, kui nõnda öelda, ta võib selle laine fikseerida, sellele tähelepanu kinnistada ja ise oma tähelepanust teadlik olla. Ta ilmutab refleksiooni, kui ta meeli läbivast ja unenäoliste kujude värelevast voolust ärkamishetkel toibudes suudab peatuda spontaanselt ü h e kuju juures, vaadelda seda selgelt ja rahulikult, ning abstraheerida selle iseloomulikud jooned, mis näitavad, et see on s e e ja ei ükski teine objekt. Refleksioon ilmneb, kui inimene mitte ainult ei suuda kõiki kvaliteete selgelt ja elavalt pertsepteerida, vaid ta suudab nende hulgast ä r a t u n d a ka üht või enamat kui e r i s t a v a t kvaliteeti. ... Kuid mil viisil see äratundmine teostub? Nende tunnuste kaudu, mida ta pidi eristama, ja mis teadvuse elemendina end selgelt esitasid. Niisiis, hüüdkem: heureka! See teadvuse algomadus on hinge keeleks. Sellega on inimese keel loodud.[28]

See on ilmelt pigem inimkõne poeetiline kirjeldus kui loogiline analüüs. Herderi teooria keele tekkest jäi täiesti spekulatiivseks. See ei tulenenud ei üldisest tunnetusteooriast ega empiiriliste faktide vaatlusest. Ta rajanes Herderi inimeseideaalil ja sügaval intuitsioonil inimkultuuri iseloomu ja arengu kohta. Ometi sisaldab ta eriti väärtuslikke loogilisi ja psühholoogilisi elemente. Ükski korrektselt uuritud ja kirjeldatud näide loomade üldistus- või abstraheerimisvõime kohta[29] ei anna tunnistust Herderi poolt rõhutatud iseloomuliku tunnuse olemasolust. Hiljem on aga Herderi seisukoht leidnud ootamatut valgustamist ja kinnitust täiesti teise nurga alt. Hiljutised uurimused keele psühhopatoloogia valdkonnas on viinud järeldusele, et ajukahjustusest tingitud kõnevõime kaotus või tõsine häire ei ole kunagi vaadeldav eraldiseisva nähtusena. Niisugune defekt muudab kogu inimese käitumist. Patsiendid, kes põevad afaasiat või sellele lähedasi haigusi, ei ole kaotanud ainult sõnade kasutamise võimet, vaid ka nende isiksuses on toimunud vastavad muutused. Muutused on pealiskaudsel vaatlusel vaevalt märgatavad, sest väliselt käituvad need inimesed tavaliselt täiesti normaalselt. Nad suudavad igapäevase elu toimetustega hakkama saada, mõned neist võivad teatud ülesannete täitmiseks välja arendada tähelepanuväärseid oskusi ja vilumusi. Kuid nad on täielikus segaduses niipea, kui mingi probleemi lahendamiseks läheb tarvis teoreetilist analüüsi või reflektiivset tegevust. Nad ei suuda mõelda üldistes kategooriates ja mõistetes. Suutmata kasutada universaale, haaravad nad vahetute faktide järele, seovad oma käitumise konkreetse situatsiooniga. Niisugused patsiendid ei ole võimelised lahendama ülesandeid, mis nõuavad abstraktse situatsiooni mõistmist.[30] Kõik see on äärmiselt oluline, näidates meile, millisel määral on Herderi

poolt mainitud reflektiivne mõtlemine sõltuv sümboolsest mõtlemisest. Ilma sümboolsuseta oleks inimene otsekui vang Platoni kuulsas koopavõrdumis. Inimese elu oleks piiratud ta bioloogiliste vajaduste ja praktiliste huvide ringiga; tal puuduks ligipääs "ideaalsele maailmale", mis avaneb tema ees oma erinevates tahkudes religiooni, kunsti, filosoofia ja teaduse näol.

IV
INIMESE AJA JA RUUMI MAAILM

—

Aeg ja ruum on raamistik, milles käsitletakse kogu reaalsust. Me ei saa vaadelda midagi reaalset sõltumatult ajalisuse ja ruumilisuse tingimustest. Herakleitose järgi ei saa miski selles maailmas ületada omaenese mõõtu — ja selleks mõõduks ongi ruumilised ja ajalised piirangud. Müütilises mõtlemises ei kujutleta kunagi aega ega ruumi puhaste või tühjade vormidena. Neid peetakse võimsateks saladuslikeks jõududeks, mis valitsevad kõike, juhtides ja määrates mitte ainult surelike, vaid ka jumalate elu.

Üks antropoloogilise filosoofia kõige tähtsamaid ja huvitavamaid ülesandeid seisnebki selle spetsiifilise rolli kirjeldamises ja analüüsimises, mis ajal ja ruumil on inimkogemuses. Oleks naiivne ja alusetu arvata, et aja ja ruumi ilmnemine kõigi orgaaniliste olendite jaoks on üks ja sama. Ilmselt ei saa me madalamatele organismidele omistada samasugust ruumitaju kui inimesele. Kuid ka kõrgemate antropoidide ja inimese maailmade vahel säilib selles suhtes ilmne ja olematuks tehtamatu erinevus. Ometi ei ole kerge seda erinevust täheldada, kui me piirdume tavaliste psühholoogiliste meetodite rakendamisega. Meil tuleb minna kaudset teed; et avastada, mis on inimese maailmas aeg ja ruum, peame analüüsima inimliku kultuuri erinevaid vorme.

Esimene asi, mis niisuguses analüüsis selgeks saab, on see, et on olemas fundamentaalselt erinevaid aja ja ruumi kogemist ü ü p e. Mitte kõik selle kogemise vormid ei ole samal tasandil. Leidub madalamaid ja kõrgemaid kihte, mis järgivad kindlat korda. Kõige madalamat kihti võib kirjeldada kui orgaanilist aega ja ruumi. Iga organism elab mingis kindlas keskkonnas ja peab end elu säilitamiseks keskkonna tingimustega pidevalt kohandama. Isegi kõige madalamatel organismidel läheb kohanemiseks tarvis küllalt keerulist reaktsioonide süsteemi, kus eristatakse füüsilisi ärritajaid ja vastatakse neile adekvaatselt. Seda kõike ei õpita individuaalses kogemuses. Vastsündinud loomadel näib olevat väga peen ja täpne ruumilise distantsi ja suuna taju. Just äsja munast koorunud tibupoeg suudab raskusteta orienteeruda ja nokkida talle ette jäävaid teri. Bioloogid ja psühholoogid on hoolikalt uurinud tingimusi, millest ruumiline orienteerumisvõime sõltub. Ja kuigi me ei suuda vastata kõigile keerulistele küsimustele, mis on seotud mesilaste, sipelgate ja rändlindude orienteerumisega, võime anda vähemasti negatiivse vastuse. Me ei saa väita, et loomad, ilmutades neid keerulisi reaktsioone, juhinduksid mingist ettekujutusprotsessist. Vastupidi, näib, et neid suunavad teatud kehalised impulsid; neil puudub ruumi mentaalne pilt või idee, nad ei tunne ruumilisi suhteid.

Kui me pöördume kõrgemate loomade poole, kohtame uut ruumilise kogemuse vormi, mida võiks nimetada pertseptuaalseks ruumiks. See ruum ei ole lihtne meeleline antus; tal on väga komplitseeritud loomus, kus sisalduvad kõik erinevad aistingulised kogemuselemendid — nii nägemis-, kompimis-, kuulmis- kui ka liikumistaju. See, milline on nende elementide koostoime tajumuslikku ruumi loomisel, on osutunud uuemale aistimisprotsesse

uurivale psühholoogiale üheks raskemaks probleemiks. Silmapaistev teadlane Hermann von Helmholtz pidas vajalikuks rajada nende probleemide lahendamiseks täiesti uus uurimisvaldkond, füsioloogiline optika. Ometi on jäänud veel palju küsimusi, mille üle praegu selgelt ja üheselt otsustada ei saa. Tänapäeva psühholoogia "nativismi ja empirismi hämaral lahinguväljal" kestev võitlus näib olevat lõputu.[1]

Probleemi see aspekt ei huvita meid siinkohal. Geneetiline küsimus, küsimus ruumitaju tekkimisest, mis kaua aega varjutas kõik teised probleemid, ei ole ainus ega ka tähtsaim küsimus. Antropoloogilise filosoofia ja üldise tunnetusteooria seisukohalt pakub meile nüüd huvi hoopis teine teema, mis tuleb tuua fookusesse. Selmet uurida tajumusliku ruumi tekkimist ja kujunemist, peaksime tegelema sümboolse ruumiga. Seda küsimust käsitledes seisame piiril, mis eraldab inimlikku ja loomset maailma. Orgaanilise ruumi ehk tegevusruumi mõttes näib inimene loomadele mitmeti ja märgatavalt alla jäävat. Laps peab õppima paljusid oskusi, mis loomal on juba kaasa sündinud. Kuid seda vajakajäämist korvab niisugune võime, mida vaid inimene kasutab, ja millel puudub mujal orgaanilises looduses igasugune analoogia. Mitte vahetult, vaid keeruka ja komplitseeritud mõtteprotsessi abil jõuab inimene abstraktse ruumi mõisteni — ja just selle kaudu avaneb inimese ees mitte ainult uus tunnetusala, vaid täiesti uus kultuurilise arengu suund.

Filosoofid on algusest peale seisnud silmitsi abstraktse või sümboolse ruumi tõelise olemuse mõistmisel ja kirjeldamisel üleskerkivate raskustega. Kreeka mõtlemise üheks esimeseks ja olulisemaks avastuseks oligi see, et niisugune asi nagu abstraktne ruum üldse eksisteerib. Nii materialistid kui idealistid rõhutasid selle avastuse tähtsust.

Kuid mõlema filosoofilise suuna esindajatel oli raske selle ruumi loogilist iseloomu selgitada. Enamjaolt piirdusid nad paradoksaalsete väidetega. Demokritos kinnitab, et ruum on mitteolemine (μὴ ὄν), kuid et see mitteolemine on ikkagi reaalne. Platon viitab oma teoses *Timaios* ruumi mõistele sõnadega λογισμός νόθος — see on "hübriidmõiste", mida on peaaegu võimatu adekvaatselt lahti seletada. Isegi tänapäeva teadus ja filosoofia ei ole suutnud neid varakult tekkinud raskusi lahendada. Newton hoiatab, et me ei ajaks segamini abstraktset ruumi — tõelist matemaatilist ruumi — meie meelte poolt tajutava ruumiga. Tavalised inimesed, ütleb ta, mõtlevad ajast, ruumist ja liikumisest ainuüksi selle põhjal, kuidas need mõisted on seotud meeleliselt kogetavate objektidega. Aga kui me soovime jõuda teadusliku või filosoofilise tõeni, tuleb meil taolisest põhimõttest loobuda: filosoofias tuleb meil üldistusi tehes meelelistest andmetest abstraheeruda.[2] Newtoni vaade osutus kõigile sensualistlikele süsteemidele komistuskiviks. Just sellesse punkti koondas Berkeley kogu oma kriitikarünnaku. Ta jäi seisukoha juurde, et Newtoni "tõeline matemaatiline ruum" ei ole tegelikult midagi muud kui kujuteldav ruum, inimvaimu fiktsioon. Võttes omaks Berkeley tunnetusteooria põhimõtted, on meil lausa võimatu niisugust arusaama kummutada. Peame tunnistama, et abstraktsel ruumil ei ole füüsilises ega psühholoogilises tegelikkuses mingeid aluseid ega kaasosi. Geomeetri punktid ja jooned ei ole füüsilised ega psühholoogilised objektid, nad pole muud kui vaid abstraktsete suhete sümbolid. Kui räägime nende suhete "tõest", tuleb meil tõe mõiste uuesti defineerida. Sest abstraktse ruumi puhul ei huvita meid asjade ja nähtuste tõde, vaid mõtete ja otsuste tõde.

Aga enne kui niisugune samm võimalikuks ja põhjendatuks osutus, pidid filosoofia ja teadus selja taha jätma pika tee ning läbima mitmeid vaheastmeid. Selle probleemi ajalugu ei ole veel kirja pandud, kuigi neid erinevaid arengujärke oleks äärmiselt huvitav vaadelda. Nad pakuvad võimaluse mõista inimese kultuurilise olemise iseloomu ja peamist tendentsi. Mul tuleb siinkohal piirduda valikuga mõningatest tüüpilisematest arengujärkudest. Ürgühiskonna ja -elulaadi tingimustes on vaevalt et võimalik leida mingeid märke abstraktse ruumi kohta. Ürginimese ruum on tegevusruum; ja tegevus koondub vahetutele praktilistele vajadustele ja huvidele. Kui me üldse võime rääkida ürgsest ruumi "mõistest", siis igal juhul puudub sel mõistel teoreetiline iseloom. See on veel koormatud konkreetsete ühiskondlike ja üksikindiviidi tunnetega, emotsionaalsete elementidega. "Sel määral kui loodusinimene on ruumis seotud mingi tehnilise tegevusega," kirjutab Heinz Werner,

> kui ta mõõdab vahemaid, juhib kanuud, heidab odaga millegi pihta ja nii edasi, on ta arusaam ruumist kui tegevusväljast, kui pragmaatilisest ruumist, väga sarnane meie omale. Aga kui loodusinimene püüab ruumist kõnelda, sel teemal reflektiivselt mõelda, ilmneb tema tunnuslikult ürgne mõistmisviis, mis otsustavalt erineb igasugusest intellektuaalsest sõnastusest. Isegi süstemaatiliselt esitatud ruumimõiste on loodusinimese jaoks subjektiga tihedasti seotud. See on palju tundmuslikum ja konkreetsem kui abstraktne ruum arenenud kultuuri kuuluva inimese jaoks. ... See pole nii objektiivne, mõõdetav ega abstraktne. Ta evib isikukeskseid ja antropomorfseid jooni, ta on füsiognoomilis-dünaamiline, juurdudes konkreetses ja kindlapiirilises materjalis.[3]

Loodusrahvaste elukäsituse ja kultuuri seisukohast on tõepoolest peaaegu võimatu astuda seda otsustavat sammu, mis ainsana viiks tegevusruumi juurest teoreetilise

ehk teadusliku ruumi mõisteni — geomeetrilise ruumini. Viimase puhul on meie vahetust meelelisest kogemusest tulenevad konkreetsed erinevused kõrvaldatud. Meil pole enam tegemist visuaalse, taktiilse, akustilise või olfaktoorse ruumiga. Geomeetriline ruum abstraheerub mitmekesisusest ja heterogeensusest, mille on põhjustanud meie meeleorganite erinevused. Ta on homogeenne, universaalne ruum. Ning ainult selle uue erilise ruumikäsituse abil võis inimene jõuda arusaamani ainulisest, süsteemipärasest k o s m i l i s e s t korrast. Idee niisuguse korra olemasolust, universumi ühtsusest ja seaduspärasusest, oleks ilma homogeense ruumi ideeta alatiseks saavutamata jäänud. Kuid selle ideeni jõudmiseks kulus väga palju aega. Ürgne arusaam ei suuda mõelda ruumist süsteemselt, veel enam — ta ei suuda ruumi isegi skemaatiliselt ette kujutada. Ta ei suuda konkreetsele ruumile anda s k e m a a t i l i s t kuju. Etnoloogia osutab, et traditsionaalkultuuridesse kuuluvatel hõimudel on tavaliselt äärmiselt täpne ruumitaju. Nende hõimude liikmed on võimelised märkama looduskeskkonna peenemaidki detaile. Nad on väga tundlikud tavapärase elukeskkonna objektide iga muutuse suhtes. Isegi väga ebasoodsates oludes suudavad nad leida õige tee. Aerutades või purjetades oskavad nad ülima täpsusega arvestada jõe käändusid nii alla- kui ülesvoolu. Aga lähemal vaatlemisel avastame oma üllatuseks, et hoolimata niisugusest erakordsest võimest, on nende ruumimõistmine ikkagi kummaliselt piiratud. Kui paluda neil anda visandlik ülevaade, üldine kirjeldus jõe kohta, ei suuda nad seda teha. Kui soovite, et nad joonistaksid kaardi, mis kajastaks jõe voolusängi käändusid, ei pruugi nad isegi teie ettepanekust aru saada. Siin näeme eredalt, milline vahe on konkreetsel ja abstraktsel ruumi ja ruumiliste suhete mõistmisel. Kohalik hõimuliige tunneb jõge

suurepäraselt, kuid tema asjatundlikkus on kaugel teadmisest abstraktses või teoreetilises mõttes. Millegi tundmine tähendab vaid tegevuse esitamist, teadmine aga sisaldab ja eeldab taasesitamist. Mingi objekti taasesitamine kujutluse abil on midagi täiesti muud, kui selle objekti pelk käsitsemine või kasutamine. Viimane ei nõua midagi peale teatud toimingute jada; asi seisneb vaid omavahel koordineeritud või üksteisele järgnevates kehalistes liigutustes. Tegemist on harjumusega, mis on saavutatud teatud toimingute korduva ja ühelaadse sooritamise teel. Kuid ruumi ja ruumiliste suhtete kujutlemine tähendab palju enamat. Et mingit eset kujutleda, ei piisa praktilisest oskusest sellega õigel viisil ümber käia. Meil peab olema objekti kohta üldine kontseptsioon, mille erinevaid aspekte arvestades on võimalik leida tema suhted teiste objektidega. Peame suutma objekti lokaliseerida ja määrama ta koha üldises süsteemis.

Näib, et suur üldistus, mis viis kosmilise korra mõistmiseni, leidis inimkultuuri ajaloos esmakordselt aset Babüloonia astronoomias. Siit leiame esimesi selgeid tõendusi selle kohta, kuidas inimese mõte tõuseb kõrgemale konkreetsest praktilise tegevuse ringist ja söandab hõlmata kogu universumit. Just sel põhjusel peetakse Babülooniat üldse igasuguse kultuurilise elu hälliks. Paljud teadlased on väitnud, et kõik mütoloogilised, religioossed ja teaduslikud kontseptsioonid on tulenenud sellest allikast. Ma ei kavatse diskuteerida pan-babüloonlike teooriatega[4], tahaksin esitada hoopis teise küsimuse. Kas on võimalik näidata, miks babüloonlased polnud mitte ainult esimesed, kes hakkasid jälgima taevalaotuses esinevaid nähtusi, vaid ka esimesed, kes panid aluse teaduslikule astronoomiale ja kosmoloogiale? Taevanähtusi oli alati mingil määral tähtsaks peetud. Inimene jõudis ruttu arusaamisele, et

kogu ta elu sõltub teatud kosmilistest tingimustest. Päikese tõus ja loojang, kuu, tähed ja aastaaegade vaheldumine — kõik need hästi tuntud loodusnähtused mängivad olulist rolli traditsionaalkultuuride mütoloogias. Kuid selleks, et nad leiaksid koha mõtlemise terviksüsteemis, läheb tarvis veel üht tegurit, mis omakorda sõltub teatud eritingimustest. Need soodsad tingimused olid Babüloonia kultuuri tekkimisel olemas. Otto Neugebauer on antiikmatemaatika ajaloost kirjutanud väga huvitava uurimuse, milles ta korrigeerib mitmeid varasemaid seisukohti antud küsimuses. Traditsioonilise vaatekoha järgi ei leidu enne kreeklasi mingeid märke teaduslikust matemaatikast. Babüloonlased ja egpitlased — nagu üldiselt arvati — olid küll teinud mitmeid praktilisi ja tehnilisi edusamme, kuid nad ei olnud veel avastanud teoreetilise matemaatika esmaseid elemente. Kuid Neugebaueri järgi viib kõigi võimalike allikate kriitiline analüüs hoopis teisele järeldusele. Selgub, et Babüloonia astronoomia edenemine ei ole isoleeritud nähtus. See sõltus palju põhimõttelisemast tõsiasjast — uue mõtlemisvahendi avastamisest ja kasutamisest. Babüloonlased avastasid s ü m b o o l s e a l g e b r a. Võrreldes matemaatilise mõtte hilisema arenguga oli see algebra muidugi väga lihtsakoeline ja elementaarne. Kuid ta sisaldas ometi ühe uudse ja äärmiselt viljaka idee. Neugebauer jälgib selle idee kujunemist juba Babüloonia kultuuri algusest alates. Et mõista Babüloonia algebra tunnuslikke jooni, tuleb meil arvestada kogu selle tsivilisatsiooni ajaloolisi tagamaid, väidab Neugebauer. Babüloonia tsivilisatsioon arenes erilistes tingimustes. See oli kahe erineva rassi — sumeri ja akadi — kohtumise ja kokkupõrke tulemus. Neil kahel rassil on erinev päritolu ja nad kõnelevad täiesti erinevaid keeli. Akadi keel kuulub semiidi rühma, sumeri keel aga pole

ei semiidi ega indo-euroopa keel. Kui nüüd need kaks rahvast kohtusid, kui nad pidid korraldama ühise poliitilise, sotsiaalse ja kultuurilise eluvaldkonna, kerkisid üles ka uued probleemid, mille lahendamiseks oli tarvis võtta kasutusele uusi mõtlemisvahendeid. Sumerite keel oli algselt akaditele arusaamatu, ainult suurte raskustega ja püsikindla mõttepingutuse abil suutsid akadid seda dešifreerida. Just need pingutused õpetasid babüloonlastele esimest korda abstraktsete sümbolite tähendust ja kasutusvõimalusi. "Iga algebratehe eeldab," ütleb Neugebauer,

> et meie käsutuses on teatud kindlad sümbolid, mis tähistavad nii matemaatilisi operatsioone kui ka suurusi, mille suhtes neid operatsioone rakendatakse. Ilma sellise sümboolsuseta oleks võimatu ühendada suurusi, mis ei ole arvuliselt määratletud ja tähistatud, ning samuti oleks võimatu tuletada neist uusi kombinatsioone. Kuid niisugune sümboolsus ilmnes otsekohe ja möödapääsmatult akadi tekstide kirjutamisel. ... Seetõttu oli juba algusest peale babüloonlaste käsutuses algebra kõige olulisem põhialus — adekvaatne ja kasutuskõlblik sümbolite süsteem.[5]

Babüloonia astronoomias leiduvad siiski vaid esimesed alged suurest protsessist, mis viis viimaks ruumi intellektuaalse vallutamiseni ja kosmilise korra avastamiseni, universumi süsteemini. Matemaatiline mõte kui niisugune ei saanud pakkuda probleemi kohest lahendit, sest inimtsivilisatsiooni koidikul ei esine matemaatiline mõte kunagi oma tõelisel loogilisel kujul. Ta on veel mähitud müütilise mõtlemise õhustikku. Teadusliku matemaatika esimesed avastajad ei suutnud sellest kattest veel läbi tungida. Pütagoorlased rääkisid arvudest kui maagilistest ja salapärastest jõududest, samuti kasutasid nad müütilist keelt oma ruumiteooria puhul. See näivalt heterogeensete elementide omavaheline läbipõimumine tuleb eriti hästi esile kõigis

muistsetes kosmogooniates. Babüloonia astronoomia tervikuna on ikka veel universumi müütiline interpretatsioon. Aga ta ei piirdunud enam konkreetse, kehalise, primitiivse ruumi kitsa valdkonnaga. Ruum on nii-öelda maa pealt taevasse viidud. Kuid pöördudes taevakehade korra poole, ei suutnud inimene ometi unustada oma maiseid vajadusi ja huvisid. Kui inimene esimest korda pilgu taevalaotusesse suunas, ei olnud tal kavas lihtsalt oma intellektuaalset uudishimu rahuldada. Inimene otsis taevast tegelikult omaenese peegeldust, oma inimliku universumi korda. Ta aimas, et tema maailm on lugematute nähtavate ja nähtamatute seoste varal ühendatud üldise kosmosekorraga — ja ta püüdis seda salapärast ühendust mõista. Seetõttu ei saadud taevanähtusi uurida abstraktse mõttetegevuse ja puhta teaduse erapooletus vaimus. Taevakehasid peeti maailma isandateks, suunajateks ja inimelu valitsejateks. Et organiseerida poliitilist, sotsiaalset ja moraalset inimtegevust, oli tarvis pöörduda taeva poole. Näis, et ükski inimlik elunähtus ei ole seletatav eraldi; kõike tuli seletada vaid suhtestatult vastava taevanähtusega, millest antud elunähtus sõltus. Nende tähelepanekute põhjal saab selgeks, et ja miks esimeste astronoomiliste käsitluste ruum ei saanud olla ainuüksi teoreetiline ruum. See ei koosnenud punktidest või joontest või pindadest nende terminite abstraktses geomeetrilises tähenduses. See oli täidetud maagiliste — jumalike ja deemonlike — jõududega. Astronoomia esmaseks ja olemuslikuks ülesandeks oli nende jõudude loomust ja tegevust läbi näha, et nende ohtlikke mõjusid ette näha ja vältida. Astronoomia ei võinud tekkida teisiti kui sellisel müütilisel ja maagilisel kujul — a s t r o l o o g i a kujul. Ta säilitas oma algse iseloomu mitme tuhande aasta vältel; teatud mõttes oli see ikka veel valdav koguni uusaja esimestel sajanditel,

renessansskultuuriski. Isegi Kepler, uusaegse teadusliku astronoomia rajaja, pidi kogu elu selle probleemiga vaeva nägema. Kuid viimaks tuli astuda otsustav samm. Astronoomia tõrjus astroloogia kõrvale, geomeetriline ruum astus müütilise ja maagilise ruumi asemele. Tegemist oli väära ja eksliku sümboolse mõtlemise vormiga, mis aga esialgu sillutas teed uuele ja tõelisele sümbolismile, uusaegse teaduse sümbolismile.

Üks uusaegse filosoofia esimesi ja raskemaid ülesandeid oli mõista seda sümbolismi ta tõelises mõttes ja täielikus tähenduses. Uurides kartesiaanliku mõtte evolutsiooni, leiame, et Descartes ei alustanud väitest *cogito ergo sum*. Ta alustas oma *mathesis universalis*'e mõistest ja ideaalist. Tema ideaal rajanes suurel matemaatilisel avastusel — analüütilisel geomeetrial. Nõnda astus sümboolne mõtlemine taas sammu edasi, ja see tõi kaasa ülimalt olulisi tagajärgi. Ilmnes, et igasugust teadmist ruumist ja ruumilistest suhetest on võimalik tõlkida uude keelde, arvude keelde, ning et selle tõlkimise ja teisendamise abil on võimalik palju selgemini ja adekvaatsemalt mõista geomeetrilise mõtlemise tõelist loogilist iseloomu.

Me kohtame samasugust arengukäiku ka siis, kui suundume ruumiprobleemi juurest a j a p r o b l e e m i juurde. On muidugi tõsi, et nende mõistete arengus on nii selgeid analoogiaid kui ka iseloomulikke erinevusi. Kooskõlas Kantiga on ruum meie "väliskogemuse" vorm, aeg aga "sisekogemuse" vorm. Oma sisekogemuse seletamisel seisis inimene uute küsimuste ees. Siin ei saanud ta kasutada samu meetodeid kui füüsilise maailma kohta käivate teadmiste organiseerimis- ja süstematiseerimiskatsete puhul. Ometi on mõlemal probleemil ühine taust. Isegi aega mõistab inimene kõigepealt mitte kui erilist vormi, vaid kui orgaanilise elu üldist tingimust. Orgaaniline elu eksisteerib senikaua, kui ta kulgeb ajas. Ta ei ole ese, vaid protsess — peatumatu, jätkuv sündmuste vool. Selles voolus ei pöördu miski täpselt samasse kujju tagasi. Herakleitose ütlus kehtib kogu orgaanilise elu kohta: "Ei saa kaks korda astuda samasse jõkke." Käsitledes orgaanilist elu, peame me esiteks ja ennekõike vabanema hoiakust, mida Whitehead on nimetanud "lihtsa kohamääratluse" eelarvamuseks. Organism ei asetse kunagi ainult ühesainsas hetkes. Kolm ajamoodust — minevik, olevik ja tulevik — moodustavad ta elus ühtse terviku, mida ei saa lahutada üksikuteks elementideks. *Le présent est chargé du passé, et gros de l'avenir*, ütles Leibniz. Me ei saa kirjeldada organismi hetkeseisundit, võtmata arvesse tema ajalugu, ja viitamata järgmisele seisundile, mille suhtes käesolev seisund on vaid teekonna punkt.

Üks üheksateistkümnenda sajandi kuulsamaid psühholooge, Ewald Hering, kaitses teooriat, et m ä l u tuleb mõista kui kogu orgaanilise mateeria üldist funktsiooni.[6] See ei ole ainult meie teadvusliku elu fenomen, vaid on levinud kogu elusloodusesse. Teooria leidis toetust ja edasiarendamist R. Semoni poolt, kes töötas selle alusel välja psühholoogia uut üldskeemi. Vastavalt Semonile avaneb tee teadusliku psühholoogia juurde vaid "m n e e m i l i s e b i o l o o g i a" kaudu. "Mneemi" defineerib Semon kui kõigis muutlikes orgaanilistes sündmustes esinevat säilivuse printsiipi. Mälu ja pärilikkus on selle orgaanilise funktsiooni kaks aspekti. Iga organismile mõjuv stiimul jätab sellesse "engrammi", teatud kindla füsioloogilise jälje; ja kõik organismi järgnevad reaktsioonid sõltuvad nende engrammide ahelast, seondunud "liitengrammist".[7] Ent isegi kui võtaksime omaks Heringi ja Semoni üldise teesi, oleks me veel kaugel seletusest, milline roll ja tähtsus on mälul inimese jaoks. Antropoloogilises mõttes on mneemi

ehk mälu mõiste midagi täiesti muud. Kui mõistame mälu all kogu orgaanilise mateeria funktsiooni, siis peame silmas lihtsalt organismi võimet säilitada oma varasemate kogemuste jälgi, ja seda, et neil jälgedel on teatud kindel mõju organismi järgnevatele reaktsioonidele. Kuid mõistmaks mälu inimomases mõttes, ei piisa seletusest, et see tähendab "varasema mõjutaja toime latentset jääki".[8] Mainitud jääkide olemasolu, nende lihtne kogusumma, ei seleta veel mälu fenomeni. Mälus avalduvad äratundmine ja identifitseerimine, väga keerukad idealisatsiooniprotsessid. Asi pole ainult varasemate muljete kordamises, neid tuleb ka korrastada ja paigutada ning seostada erinevate ajahetkedega. Niisugune lokaliseerimine oleks võimatu käsitamata aega üldise skeemina: aeg on s e e r i a l i n e j ä r j e s t u s, mis hõlmab kõiki üksiksündmusi. Ajataju sisaldab endas vältimatult seerialise järjestuse kontseptsiooni, mis omakorda on seotud teise skeemiga, mida nimetatakse ruumiks.

Mälu kui mingi varasema sündmuse lihtne reprodutseerimine esineb ka kõrgemate loomade elus. Kui suurel määral see sõltub idealisatsiooniprotsessidest, mida saaks võrrelda inimese omadega, on väga keerukas ja vastuoluline probleem. Robert M. Yerkes pühendab oma viimases raamatus selle probleemi uurimisele ja selgitamisele eraldi peatüki. "Kas need loomad," küsib ta šimpansidele viidates,

> suudavad tõepoolest mäletada, meenutada, varasemaid kogemusi ära tunda, või kehtib nende kohta: mis silmist, see meelest? Kas nad on võimelised lootma, kujutlema, ette nägema ja sellele teadlikkusele toetudes eesolevateks sündmusteks valmistuma? ... Kas nad on võimelised lahendama probleeme ja kohanema keskkonnasituatsioonidega niisuguste sümboolsete protsesside varal, mis on analoogsed

> meie verbaalse sümboolsusega, ja assotsiatsioonide varal, mis toimivad märkidena?[9]

Yerkes kaldub kõigile neile küsimustele vastama jaatavalt. Kuid isegi juhul, kui me tema tõendusmaterjali aktsepteerime, jääb otsustav küsimus ikkagi lahendamata. Sest asi pole niivõrd idealisatsiooniprotsesside esinemise f a k t i s, olgu loomadel või inimestel, vaid nende protsesside v o r m i s. Inimese puhul ei saa meenutamist kirjeldada lihtsalt mingi sündmuse tagasikerimisena, varasemate muljete hälguse kujutluse või koopiana. See ei ole lihtsalt mineviku kordamine, vaid pigem mineviku taasloomine; tegemist on loova ja konstruktiivse protsessiga. Ei ole küllalt, kui nopime oma minevikust isoleeritud andmeid, me peame need andmed tõepoolest t a a s k o g u m a, me peame nad organiseerima ja sünteesima, me peame nad koondama oma mõtte fookusesse. Niisugust tüüpi mäletamine annab meie mälule iseloomuliku inimliku kuju, eristades teda kõikidest teistest loomse või orgaanilise elu nähtustest.

Tõsi küll, meie igapäevases kogemuses leidub meenutamise ja mäletamise väga erinevaid vorme, mis silmnähtavalt ei vasta eelnenud kirjeldusele. Paljud, vahest enamik mälu avaldustest on päris hästi seletatavad tavaliste sensualistlike teooriate abil, mis tähendab, et neid võib kirjeldada lihtsalt "mõtete assotsiatiivsusena". Mitmed psühholoogid on veendunud, et inimese mälu testimiseks pole paremat viisi, kui kindlaks teha, kui palju mõttetuid sõnu või silpe inimene suudab meelde jätta ja teatud ajavahemiku järel korrata. Sel põhimõttel sooritatud eksperimendid näisid andvat ainsa täpse inimese mälu mõõdupuu. Üks Bergsoni panuseid psühholoogiateadusesse seisnebki tema rünnakutes selliste mehhaaniliste mäluteooriate vastu. Bergson arendab oma teoses *Matière et*

mémoire välja seisukoha, mille kohaselt mälu on palju sügavam ja mitmetahulisem nähtus. Mälu tähendab ühtlasi "internaliseerimist" ja intensiivistamist, meie möödunud elu kõigi elementide omavahelist läbipõimimist. Bergsoni töödes sai sellest teooriast uus metafüüsiline lähtepunkt, mis osutus ta elufilosoofia nurgakiviks.

Meid ei huvita antud probleemi metafüüsiline külg. Meie sihiks on inimkultuuri fenomenoloogia. Peame seepärast püüdma oma ainet illustreerida ja selgitada konkreetsete näidete varal, mis on võetud inimese kultuurilise elu vallast. Klassikaliseks näiteks on Goethe elu ja looming. Sümboolne mälu on protsess, kus inimene mitte ainult ei korda oma möödunud kogemusi, vaid ka loob neid kogemusi uuesti. Kujutlusvõimest saab tõese meenutamise paratamatu osa. Just sel põhjusel pani Goethe oma autobiograafiale pealkirjaks *Luule ja tõde (Dichtung und Wahrheit)*. Ta ei tahtnud sellega öelda, et ta oleks oma eluloole lisanud mingeid väljamõeldud või kujutletud elemente. Ta püüdis leida ja kirjeldada tõde oma elu kohta, kuid seda elutõde oli võimalik avastada vaid hajutatud üksikfaktidele poeetilist, see tähendab sümboolset kuju andes. Teisedki poeedid on suhtunud oma elutöösse samal viisil. Olla luuletaja, väitis Henrik Ibsen, tähendab valitseda kohtumõistjana iseenese üle.[10] Luule on üks neid võimalusi, mille abil inimene saab anda hinnangu iseenese ja oma elu kohta. See on enesetunnetus ja enesearvustus. Niisugusele arvustusele ei tohi aga anda moraalset tähendust. See ei tähenda kiitust ega süüdistust, õigustamist ega hukkamõistu, vaid uut ja sügavamat mõistmist, luuletaja isikliku elu taastõlgendamist. See protsess ei piirdu ainult luulega, vaid osutub võimalikuks ka kõigi teiste kunstiliste väljendusvahendite puhul. Kui

vaatame Rembrandti erinevatel eluperioodidel maalitud autoportreesid, siis leiame sealt kõik ta elu põhisuundumused, tema kui isiksuse ja kunstniku kujunemisloo.

Luule pole ainus ja vahest isegi mitte kõige iseloomulikum sümboolse mälu vorm. Esimese suurepärase näite selle kohta, mida autobiograafia tegelikult tähendab, andis Augustinus oma *Pihtimustega*. Siit leiame täiesti teist liiki enesevaatluse. Augustinus ei viita omaenese elusündmustele, need ei vääri tema meelest õieti ei meenutamist ega jäädvustamist. Augustinuse jutustatud draama on inimkonna religioosne draama. Ta enese pöördumine on vaid üldise tähendusega usulise protsessi — inimese patulangemise ja lunastuse — kajastus ja peegeldus. Iga rida Augustinuse raamatus kannab mitte ainult ajaloolist, vaid ka varjatud sümboolset tähendust. Augustinus ei võinud mõista oma elu teisiti, ta ei saanud sellest rääkida teisiti, kui vaid kristliku usu sümboolset keelt kasutades. Sel teel sai temast nii suur usuline mõtleja kui ka uue psühholoogia rajaja, ta võttis kasutusele introspektsiooni ja enesevaatluse meetodi.

Oleme siiani käsitlenud vaid aja üht tahku — oleviku seost minevikuga. Ent on olemas teinegi aspekt, mis näib inimese eluterviku seisukohalt olevat isegi tähtsam ja iseloomulikum. Seda võiks nimetada aja kolmandaks dimensiooniks, tulevikudimensiooniks. Meie ajateadlikkuses on tulevikumõõde asendamatuks elemendiks. Isegi elu algusperioodil mängib see element määravat rolli. "Ideede varasele arengujärgule on iseloomulik," kirjutab William Stern, "et nad ei ilmne mitte mälestuste kujul, mis viitavad millelegi juba toimunule minevikus, vaid ootuste kujul, mis on suunatud tulevikku — olgugi, et see tulevik võib olla käegakatsutavas läheduses. Siin kohtame esmakordselt arengu üldist seaduspärasust. Teadvus on esmalt suunatud

tulevikku, ja alles siis minevikku."[11] Hilisematel eluperioodidel väljendub mainitud kalduvus veelgi eredamalt. Me elame palju rohkem tulevikku suunatud kahtlustes ja hirmudes, muredes ja lootustes, kui mälestustes või praeguse hetke läbielamustes. Esmapilgul võib tunduda, et see on küsitava väärtusega omadus, sest see toob inimese ellu ebakindluse, mis teistele olenditele on võõras. Näib, et inimene oleks targem ja õnnelikum, kui ta sellest kummalisest mõttekalduvusest, oma tulevikumiraažist vabaneks. Filosoofid, poeedid ja silmapaistvad usulised õpetajad on kõigil aegadel hoiatanud selle pideva enesepettuse allika eest. Religioon annab inimesele nõu mitte karta tulevasi aegu, ja inimlik tarkus soovitab tal nautida tänast päeva, mitte muretseda homse pärast. *Quid sit futurum cras fuge quaerere*, ütleb Horatius. Kuid inimkond pole kunagi suutnud tema nõuannet järgida. Mõelda tulevikule ja elada tulevikus — see kuulub lahutamatult inimloomuse juurde.

Teatud mõttes on nimetatud tendents piiratud orgaanilise eluvaldkonnaga. Tulevikule viitamata ei saa me kirjeldada mingeid orgaanilisi protsesse. Seda iseloomulikku seika tuleb silmas pidada näiteks enamiku loomsete instinktide seletamisel. Instinktiivne tegevus ei ole ajendatud vahetutest vajadustest; need impulsid on suunatud tulevikku, ja sageli vägagi kaugesse tulevikku. Loom ise ei näe oma tegevuse tulemusi, sest need kuuluvad järgmise põlvkonna ellu. Kui me lähemalt tutvume Jules Fabre'i raamatuga *Souvenirs entomologiques*, leiame peaaegu igal leheküljel hämmastavaid näiteid selle loomsete instinktide tunnusjoone kohta.

Kõik see ei nõua ega tõesta mingi "tulevikuidee" või tulevikumõiste või tulevikuteadlikkuse olemasolu alamatel loomadel. Aga niipea kui asume vaatlema kõrgemaid loomi,

tekivad otsekohe küsimused. Paljud asjatundjad on rääkinud kõrgemate loomade ettenägelikkusest ja näib, et ilma selle eelduseta oleks nende käitumise adekvaatne seletamine vaevalt võimalik. Kui Wolfe'i eksperimentides võtab loom vastu tingliku hüvituse, siis näib, et ta ootab teadlikult järgnevaid sündmusi: loom "loodab", et tinglikud hüvitused vahetuvad hiljem toidu vastu. "On vähe niisuguseid tähelepanekuid," kirjutab Wolfgang Koehler,

> mille põhjal võiks kinnitada, et loomad arvestavad tulevaste asjaoludega; pealegi on minu meelest teoreetiliselt tähtis seik see, et kõige selgemalt ilmneb tulevikusündmustega arvestamine siis, kui oodatav sündmus on seotud looma enese planeeritud tegevusega. Sellisel juhul võib tõesti juhtuda, et loom veedab tähelepanuväärselt palju aega ettevalmistusi teha (täiesti üheselt mõistetavas tähenduses). ... Kui aga niisugune sissejuhatav tegevus, mis toimub ilmselt lõppeesmärki silmas pidades, kestab pikka aega, ja kui see iseenesest ei tõota mingisugust nähtavat ligipääsu tollele lõppeesmärgile, siis võime vähemasti mingis mõttes kõnelda tulevikutajust.[12]

Ilmselt võime neile andmetele toetudes järeldada, et tulevaste sündmustega ettearvestamine ja koguni oma tulevase tegevuse planeerimine ei ole loomade puhul täiesti välistatud. Kuid inimese juures teeb tulevikuteadlikkus läbi samasuguse olemusliku tähendusmuutuse nagu panime tähele minevikumõistest kõneldes. Tulevik ei ole ainult kujutlus, sellest saab "ideaal". See tähendusmuutus avaldub kõigil kultuuriperioodidel. Senikaua kui inimene on veel täielikult hõivatud praktilise tegevusega, ei ole see erinevus päris selgelt märgatav. Pigem on tegemist erinevusega määras, mitte olemuses. Muidugi näeb inimene tulevikku palju laiemalt ja tema etteplaneerimine on palju teadlikum ja hoolikam. Aga kõik see kuulub ikkagi arukuse, mitte tarkuse valdkonda. Sõna "arukus" (*prudentia*) on etümoloogiliselt seotud sõnaga "ettenägelikkus" (*providentia*).

See tähendab võimet tulevasi sündmusi ette näha ja nende tarvis valmistuda. Aga tulevik kui teoreetiline idee — idee, mis on igasuguse kõrgema kultuurilise tegevuse eeltingimuseks — on midagi täiesti teiselaadset. See on rohkem kui lihtsalt ootus, see on inimellu kuuluv imperatiiv. Ja see imperatiiv ületab kaugelt inimese vahetute praktiliste vajaduste ala — oma kõrgemal kujul ületab ta empiirilise eluringi piirid. See on inimese sümboolne tulevik, olles tema sümboolse mineviku otseseks vasteks, analoogiaks. Me võime seda nimetada "prohvetlikuks" tulevikuks, sest mitte kusagil ei väljendu see selgemini kui suurte usuliste prohvetite elus. Need usulised õpetajad ei piirdunud kunagi lihtsalt tulevaste sündmuste ettekuulutamisega või tulevaste hädade eest hoiatamisega. Nad ei kõnelnud nagu augurid ega lugenud endeid ja märke. Nende eesmärk oli teine — tegelikult lausa vastupidine ennustajatega võrreldes. Tulevik, millest nad rääkisid, ei olnud empiiriline fakt, vaid eetiline ja religioosne ülesanne. Nõnda muutus ettekuulutamine prohveteeringuks. Prohveteering ei tähenda lihtsalt tuleviku sõnastamist, see tähendab tõotuse teatavakstegemist. See on täiesti uus joon, mis kõigepealt tuleb esile Iisraeli prohvetite juures — Jesaja, Jeremija ja Hesekieli sõnumites. Nende tulevikuideaal tähendab empiirilise maailma eitust, "kõigi aegade lõppu", kuid sisaldab samal ajal lootust ja kindlat veendumust "uue taeva ja uue maa" suhtes. Siingi söandab inimese sümboolsusvõime ületada tema finiitse eksistentsi piire. Kuid nimetatud eitus viitab ühtlasi uuele arengule; see tähistab otsustava ajajärgu algust inimese eetilises ja usulises elus.

V
FAKTID
JA
IDEAALID

—

Otsustusvõime kriitikas tõstatab Kant küsimuse, kas on võimalik leida üldkehtivat kriteeriumi, mille abil saaks kirjeldada inimese mõtlemisstruktuuri ja kindlaks teha, kuidas see erineb kõigist teistest võimalikest teadmise viisidest. Pärast põhjalikku analüüsi jõuab ta järeldusele, et otsitav kriteerium peitub inimtunnetuse laadis, mille kohaselt mõistmise lahutamatuks osaks on selge vahetegemine asjade tegelikkuse ja võimalikkuse vahel. Just see tunnetuslik omadus määrab inimese koha olemise üldises ahelas. Vahetegemine "tegeliku" ja "võimaliku" vahel ei ole omane ei inimesest madalamal ega kõrgemal seisvatele olenditele. Inimesest madalamad olendid on piiratud meeleaistingute maailmaga. Nad on vastuvõtlikud tegelikele füüsilistele ärritajatele, millele nad ka reageerivad. Kuid neil puudub täielikult asjade "võimalikkuse" mõiste. Teiselt poolt üleinimlik, jumalik mõtlemine ei tunne mingisugust vahet tegelikkuse ja võimalikkuse vahel. Jumal on *actus purus*. Kõik, mida ta mõtleb, on ka reaalne. Jumala mõtlemine on *intellectus archetypus* või *intuitus originarius*. Ta ei saa mõelda teisiti, kui vaid nõnda, et ta sellesama mõtlemisprotsessi tulemusena ka asja enese loob. Ainult inimese juures esineb "tuletuslik mõtlemine" (*intellectus ectypus*), millega kaasneb küsimus võimalikkusest. Tegelikkuse ja võimalikkuse eristamine ei ole seotud metafüüsika, vaid epistemoloogiaga. See ei tähista asjade

omadusi iseeneses, vaid ainult seda, kuidas meie neid asju tunnetame. Kant ei tahtnud vaieldamatult ja kindlalt väita, et jumalik mõtlemine, *intuitus originarius*, ka tegelikkuses eksisteerib. Pigem kasutas ta "intuitiivse teadmuse" mõistet selleks, et kirjeldada inimintellekti olemust ja piire. Viimane on "diskursiivne teadmus", mis sõltub kahest erinevast elemendist. Me ei saa mõelda ilma kujunditeta ja me ei saa kaeda ilma mõisteteta. "Mõisted ilma kaemusteta on sisutühjad; kaemused ilma mõisteteta pimedad." Just see meie tunnetuse piire määratlev dualism seisab Kanti järgi võimalikkuse ja tegelikkuse eristamise taga.[1]

Meie praeguse teemakäsitluse seisukohalt on ülalmainitud Kanti mõttekäik — üks olulisemaid ja keerukamaid Kanti kriitilistes töödes — eriti tähelepanuväärne. See osutab probleemile, mis on otsustava tähtsusega igasuguses antropoloogilises filosoofias. Väite asemel, et inimmõtlemine on mõtlemine, mis "vajab kujundeid"[2], peaksime pigem ütlema, et ta vajab sümboleid. Inimlik tunnetus on oma olemuselt sümboolne tunnetus. See tunnus iseloomustab nii tema tugevust kui piiratust. Just sümboolses mõtlemises on vältimatult vajalik teha selget vahet tegeliku ja võimaliku, reaalse ja ideaalse vahel. Sümbol ei kuulu füüsilisse maailma, aga ta omab "tähendust". Loodusrahvaste mõtlemises on väga raske tõmmata eraldusjoont olemise ja tähenduse vahele. Neid kaht valdkonda aetakse pidevalt omavahel segamini; arvatakse, et sümbol evib maagilist või füüsilist jõudu. Kuid kultuuri arenedes hakatakse asja ja sümboli erinevust selgemalt tajuma, mis tähendab ühtlasi, et ka tegelikkuse ja võimalikkuse erinevus tuleb üha enam ja enam esile.

Seda omavahelist sõltuvust on võimalik kaudselt tõestada. Me võime täheldada, et teatud tingimuste korral, kui

sümboolne mõtlemine on pärsitud või hälbinud, hakkab hajuma ka tegelikkuse ja võimalikkuse eraldusjoon. Piiri ei tajuta enam selgelt. Kõnepatoloogiad on valgustanud seda probleemi huvitavast küljest. Nimelt näitasid mitmed afaasia juhtumid, et patsient ei olnud kaotanud mitte ainult teatud sõnarühmade kasutamise võimet, vaid sellega koos ilmnes ka kummaline üldintellektuaalne vaegareng. Praktiliselt ei erinenud paljude patsientide käitumine peaaegu üldse tervete inimeste käitumisest. Aga kui nad kohtasid mõnd probleemi, mis eeldas abstraktset mõtlemist, kui nad pidid mõtlema pigem võimalikkuse kui tegelikkuse kategooriates, olid nad otsekohe suurtes raskustes. Nad ei suutnud mõelda ega rääkida "ebareaalsetest" asjadest. Näiteks üks hemipleegiat põdev patsient, kelle parem käsi oli halvatud, ei olnud võimeline välja ütlema sõnu: "Ma suudan oma parema käega kirjutada." Ta keeldus neid sõnu isegi arsti etteütlemise järgi kordamast. Aga ta sai ilma raskusteta öelda "Ma suudan oma vasaku käega kirjutada", sest see tähendas tema jaoks fakti konstateerimist, mitte hüpoteetilist ja ebareaalset võimalust.[3] "Need ja teised samasugused näited osutavad," ütleb Kurt Goldstein,

> et patsient ei suuda mitte mingisuguseid "võimalikke" situatsioone mõista. Järelikult võime nende patsientide puuet kirjeldada ka kui "võimalike" olukordadega toimetuleku võime puudumist. ... Meie patsientidele valmistab suurimat raskust ette võtta mistahes samme, mis ei ole tingitud vahetutest välistest ärritajatest. ... Neil on probleeme tahtlike muutustega, teadliku teemavahetusega. Niisugune tegevus, mis nõuab selliseid muutusi, käib neile üle jõu. ... Teemavahetus eeldab, et ma suudan korraga mõelda sellele asjale, millele ma praegu reageerin, ja sellele, millele ma kavatsen reageerida. Üks on esiplaanil, teine tagaplaanil. Kuid tahaplaanile jääv asi peab ikkagi olemas olema kui võimalus, millele tulevikus

reageerida. Ainult siis võin ma ühelt teemalt teisele üle minna. See aga eeldab võimet käsitleda asju, mida alles kujutletakse; "võimalikke" asju, mis antud konkreetses olukorras veel olemas ei ole. ... Vaimselt haige inimene seda ei suuda, sest ta pole võimeline opereerima abstraktsete mõistetega. Meie patsiendid ei suuda imiteerida ega kopeerida midagi, mis ei kuulu nende vahetu ja konkreetse kogemuse valda. Nimetatud puude äärmiselt huvitavaks esinemisvormiks on näiteks tõsiasi, et neile valmistab suuri raskusi korrata nende jaoks mõttetut lauset — see tähendab lauset, mille sisu ei vasta sellele reaalsusele, mida nad on suutelised haarama. ... Et niisugustest asjadest rääkida, on ilmselt tarvis omaks võtta üsna keerulise koega hoiak. On tarvis omandada võime elada nii-öelda kahes sfääris korraga: sfääris, kus asjad konkreetselt ja tegelikult toimuvad, ja abstraktses, ainult "võimalikkusega" määratletud sfääris. ... Seda aga need patsiendid teha ei suuda. Nad suudavad elada ja tegutseda ainult tegelikkuse sfääris.[4]

Siin puutume kokku ühe universaalse probleemiga, probleemiga, millel on ülisuur tähtsus kogu inimkultuuri iseloomu ja kujunemise jaoks. Empiristid ja positivistid on alati kinnitanud, et inimese tunnetustegevuse kõrgeimaks ülesandeks on varustada meid faktide ja ainult faktidega. Teooria, mis ei põhine faktidel, on ju tõepoolest vaid õhuloss. Kuid see ei ole lahendus tõsiteadusliku meetodi probleemile; vastupidi, see on probleem ise. Sest mis on "teaduslik fakt"? Tõenäoliselt ei saavuta me ühtki niisugust fakti juhuslike vaatluste või lihtsalt meeleliste andmete kokkukuhjamise teel. Teaduslikud faktid peavad alati sisaldama teoreetilist, see tähendab sümboolset elementi. Paljud, kui mitte kõik teaduslikud faktid, millega on kaasnenud pööre kogu teaduse arenguloos, on enne vaadeldavateks faktideks saamist olnud hüpoteetilised faktid. Enne kui Galileo Galilei avastas uue dünaamika,

oli ta juba alustanud absoluutselt vaba keha kontseptsioonist, kus liikumine toimub ilma mingi välise jõu mõjuta. Niisugust keha ei olnud kunagi vaadeldud ja seda ei olegi võimalik vaadelda. See ei ole tegelik, vaid võimalik keha — ja teatud mõttes pole ta isegi mitte võimalik, sest tingimus, millele Galilei oma järeldused rajas, nimelt kõigi väliste jõudude puudumine, ei ole looduses kunagi saavutatav.[5] Täiesti õigesti on rõhutatud, et lähteideed, mis viisid inertsusprintsiibi avastamisele, ei ole mingil moel ilmsed ega loomulikud; nii vanakreeka kui keskaja teadlased oleksid ilmselgelt pidanud neid ideid vääräteks, isegi absurdseteks.[6] Ja ometi ei oleks Galilei ilma nende ebareaalsete ideedeta suutnud sõnastada oma liikumist käsitlevat teooriat ega kujundada "uut teadusharu, mis tegeleb väga vana teemaga". Sama printsiip kehtib peaaegu kõigi tähtsamate teaduslike teooriate kohta. Esmapilgul tunduvad nad sedavõrd paradoksaalsed, et nende esitamiseks ja kaitsmiseks läheb tarvis ebatavalist mõttejulgust.

Ilmselt ei ole selle tõiga kinnituseks paremat võimalust, kui heita pilk matemaatika ajalukku. Üks fundamentaalseid matemaatilisi mõisteid on "arv". Pütagoorlaste ajast peale on arvu peetud matemaatikas üheks keskseimaks teemaks. Adekvaatse ja üldkehtiva arvuteooria leidmine sai selle ala õpetlastele suurimaks ja põletavaimaks ülesandeks. Kuid pea igal sammul kohtasid matemaatikud ja filosoofid üht ja sama probleemi. Nad pidid arvude hulka alatasa suurendama ja "uusi" arve kasutusele võtma. Kõik need uued arvud olid aga äärmiselt vastuolulised. Nad tekitasid nii matemaatikutes kui loogikutes esmapilgul sügavaid kahtlusi. Neid peeti absurdseks või koguni võimatuks. See kehtib nii negatiivsete arvude, irratsionaalarvude kui ka imaginaararvude kohta. Juba

termin "irratsionaalne" ise (ἄρρητον) tähendab asja, millest ei saa mõelda ega rääkida. Negatiivsed arvud esinevad esimest korda kuueteistkümnendal sajandil Michael Stifeli töös *Arithmetica integra* — ja siin kannavad nad nimetust "fiktiivsed arvud" (*numeri ficti*). Pikka aega arvasid isegi kõige silmapaistvamad matemaatikud, et imaginaararvude idee on lihtsalt üks lahendamatu saladus. Gauss oli esimene, kes suutis anda nende arvude kohta rahuldava seletuse ja luua tervikliku teooria. Samasugused kahtlused ja kõhklused ilmnesid ka geomeetrias, kui hakkasid esile kerkima esimesed mitte-eukleidilised teooriad — näiteks Lobatševski, Bolyai ja Riemanni töödes. Kõigis suurtes ratsionalistlikes mõttesüsteemides on matemaatikat peetud inimmõistuse uhkuseks — see on "puhaste ja selgete" ideede valdkond. Kuid see lugupidamist vääriv kuulsus muutus korraga küsitavaks. Selle asemel, et olla selged ja puhtad, osutusid põhilised matemaatilised mõisted järsku ebaselgeteks ja määratlematuteks. Seda ebaselgust ei suudetud ületada enne, kui fikseeriti matemaatiliste mõistete põhiline olemus — kui märgati, et matemaatika ei ole mitte asjade, vaid sümbolite teooria.

Matemaatilise mõtte ajaloost saadud teadmisi võib täiendada ja süvendada veel teistegi tähelepanekutega, mis esimesel hetkel näivad ehk kuuluvat hoopis teise valdkonda. Matemaatika ei ole ainus aineala, mille raamides võib õppida tundma sümboolse mõtlemise arenguteed. Selle mõtlemise olemus ja tõeline jõud tuleb veelgi paremini esile siis, kui asume vaatlema eetiliste ideede ja ideaalide kujunemislugu. Kanti tähelepanek, et inimaru jaoks on vajalik ja vältimatu teha vahet tegeliku ja võimaliku vahel, ei väljenda ainult teoreetilise mõistuse, vaid ka praktilise mõistuse toimimise viisi. Kõigile suurtele eetikutele on omane, et nad ei mõtle ainult tegelikkuse

kategooriates. Ilma tegeliku maailma piire laiendamata ja neid ületamata ei suudaks nende ideed sammukesegi võrra edasi areneda. Olles varustatud tähelepanuväärse mõistuse ja moraalse jõuga, evivad eetiliste tõdede õpetajad kaugeleküündivat kujutlusvõimet. Nende kujutluspilk näeb kõigest läbi ja muudab nende väited elavaks.

Platoni ja tema järgijate kirjatöid on alati arvustatud põhjusel, et need kajastavad täiesti ebareaalset maailma. Kuid suured eetikaõpetajad ei kartnud neid etteheiteid. Nad ei vaielnud vastu, kuid jätkasid arvustajate trotsimist. "Platoni "Riiki"," kirjutab Kant *Puhta mõistuse kriitikas*,

> on alati peetud kummaliseks väljamõeldud täiuslikkusetaotluse näiteks. Sellest on saanud kõnekäänd millegi kohta, mis saab eksisteerida vaid üksiku mõtleja ajus. ... Kuid teeksime õigemini, kui jälgiksime ta mõtet lõpuni ja püüaksime seda selgemasse valgusesse asetada, selle asemel et see viletsavõitu ja vägagi ohtlikul ebapraktilisuse ettekäändel kõrvale heita. ... Sest filosoofi puhul pole miski halvem ega vääritum kui labane apelleerimine sellele, mida nimetatakse ebameeldivaks kogemuseks, ja mis tõenäoliselt kunagi ei oleks tegelikkuseks saanud, kui institutsioonid oleksid õigel ajal moodustatud vastavalt nendele ideedele ja mitte vastavalt tahumatutele arusaamadele, mis — just seetõttu, et nad on ainult kogemusest tuletatud — on moonutanud kõik head kavatsused.

Kõiki uusaja eetilisi ja poliitilisi teooriaid, mis on formuleeritud Platoni *Riigi* eeskujul, on mõistetud samas vaimus. Kui Thomas Morus kirjutas *Utoopia*, siis väljendas ta sämasugust vaadet oma raamatu pealkirjas. Utoopia ei ole pilt reaalsest maailmast või tegelikult olemasolevast poliitilisest ja sotsiaalsest korrast. Utoopiat ei ole olemas ühelgi ajamomendil ega üheski ruumilises punktis; see on "eikuskil". Kuid just kontseptsioon eikuskilolevast on ajaproovile vastu pidanud ja tõestanud oma jõudu uusaegse

maailma arenguloos. Eetilise mõtlemise olemusest ja laadist tuleneb, et ta ei lasku iialgi tunnustama "antud nähtusi". Eetiline maailm ei ole kunagi antud suurus; ta seisneb pidevas teostumises. "Elada ideaalses maailmas," ütles Goethe, "tähendab kohelda võimatut nii, nagu see oleks võimalik."[7] Suured poliitiliste ja sotsiaalsete muutuste eest võitlejad peavad tõepoolest pidevalt kohtlema võimatut nii, nagu see oleks võimalik. Oma esimestes poliitilistes kirjutistes näib Rousseau kõnelevat veendunud naturalistina. Ta soovib taastada inimese loodusjärgseid õigusi ja viia ta algsesse seisundisse, looduslikku seisundisse. Looduslik inimene (*l'homme de nature*) peab astuma konventsionaalse, sotsiaalse inimese (*l'homme de l'homme*) asemele. Aga kui me jälgime Rousseau teooria edasist kujunemist, saab selgeks, et "looduslik inimene" on midagi täiesti muud kui füüsiliselt teostatav kontseptsioon — see on tegelikult sümboolne kontseptsioon. Ka Rousseau ise pidi seda tõika tunnistama. "Alustagem sellest, et jätame kõrvale faktid *[par écarter tous les faits],*" ütleb ta oma teose *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* sissejuhatuses,

> sest nad ei puutu sellesse küsimusse. Uurimused, mis meid antud juhul huvitavad, ei ole võetavad ajalooliste tõdedena, vaid ainult hüpoteetiliste ja kokkuleppelisi tingimusi arvestavate arutlustena, mis sobivad paremini illustreerima asjade olemust kui nende tegelikku algust, nii nagu ka need süsteemid, mida meie loodusteadlased lausa iga päev maailma tekkimise kohta esitavad.

Nende sõnadega püüab Rousseau moraaliteaduste vallas kasutusele võtta hüpoteesimeetodit, mida Galilei oli kasutanud loodusnähtuste uurimiseks; ta on veendunud, et ainult "hüpoteetilise ja kokkuleppelisi tingimusi arvestava arutluse teel" (*des raisonnements hypothétiques et conditionelles*) võib jõuda inimloomuse tõelise mõistmiseni. Rousseau kirjeldus looduslikust seisundist ei olnud mõeldud minevikku suunatud ajaloolise jutustusena. See oli sümboolne konstruktsioon, mis pidi kujutama inimkonna uut tulevikuvõimalust ja selle ellu kutsuma. Tsivilisatsiooni ajaloos on utoopia alati seda ülesannet täitnud. Valgustusajastul sai sellest iseseisev kirjanduslik žanr, mis osutus üheks võimsamaks relvaks võitluses olemasoleva poliitilise ja sotsiaalse korra vastu. Sel eesmärgil kasutasid utoopiat nii Montesquieu, Voltaire kui Swift. Üheksateistkümnendal sajandil rakendas seda samamoodi ka Samuel Butler. Utoopia suureks ülesandeks on teha ruumi võimalikule kui olemasoleva olukorraga passiivse leppimise vastandile. Sümboolne mõtlemine aitab inimesel ületada loomuomast inertsust, varustades teda uue võimega, võimega inimlikku maailma pidevalt ümber kujundada.

II OSA
INIMENE
JA
KULTUUR

VI
INIMESE MÄÄRATLEMINE KULTUURI ABIL

—

Kreeka kultuuris ja mõtlemises toimus otsustav pööre, kui Platon andis maksiimile "tunne iseennast" täiesti uue tõlgenduse. Tema interpretatsioon tõstatas probleemi, mis oli eelsokraatilisele mõtlemisele võõras ja mis kaugelt ületas sokraatilise meetodi piirid. Selleks, et kuuletuda Delfi jumaluse nõudmisele ning täita eneseuurimise ja enda tundmaõppimise religioosset ülesannet, oli Sokrates pöördunud inimese kui üksikindiviidi poole. Platon märkas seda sokraatilise uurimisviisi piiratust. Et probleemi lahendada, tuleb seda vaadelda laiemas perspektiivis, väitis ta. Nähtused, mida kohtame oma individuaalses kogemuses, on nii mitmekesised, nii keerulised ja vastuolulised, et nende seoseid on peaaegu võimatu mõista. Inimest tuleb tundma õppida mitte tema individuaalsuses, vaid tema poliitilises ja sotsiaalses elus. Platoni järgi on inimloomus otsekui keeruline tekst, mis tuleb filosoofia abil lahti mõtestada. Kuid meie isiklikus kogemuses on see tekst kirjutatud nii väikeste tähtedega, et ta osutub mitteloetavaks. Filosoofia esmaseks ülesandeks ongi nende tähtede suurendamine. Filosoofia ei suuda anda inimese kohta rahuldavat seletust enne, kui ta on välja arendanud teooria riigist. Just riigi olemuses leidub ka suurte tähtedega kirjutatud tekst inimese olemuse kohta. Siin ilmneb selle teksti

varjatud tähendus, ja see, mis näis olevat hämar ja ebaselge, saab korraga loetavaks ja arusaadavaks.

Kuid poliitika ei ole ainus inimliku ühiselu vorm. Inimkonna ajaloos on riik selle praegusel kujul küllaltki hiline nähtus, tsivilisatsiooniprotsessi tagajärg. Juba ammu enne selle sotsiaalse organiseerumisvormi leidmist oli inimene püüdnud organiseerida oma tundeid, soove ja mõtteid. Niisugune organiseerimise ja süstematiseerimise püüe ilmneb nii keeles, müüdis, religioonis kui ka kunstis. Kui tahame inimeseteooriat edasi arendada, tuleb meil selle laiema taustaga arvestada. Riik, ükskõik kui tähtis ta ka ei oleks, ei tähenda siiski kõike. Selle abil ei ole võimalik väljendada ega haarata inimliku toimimise teisi valdkondi. Tõsi küll, need teised valdkonnad on oma ajaloolises arengus väga tihedalt seotud riigi kujunemisega; paljudel juhtudel on nad koguni sõltuvad poliitilise elu vormidest. Aga isegi kui neil puudub ajalooliselt iseseisev olemine, on neil siiski oma sõltumatu tähendus ja väärtus.

Comte oli esimene, kes uusaja filosoofias seda probleemi käsitlema asus ning selgelt ja süsteemipäraselt formuleerida püüdis. On lausa paradoksaalne, et selles mõttes tuleb Comte'i positivismi pidada Platoni inimeseteooria uusaegseks analoogiaks. Loomulikult ei ole Comte kunagi olnud platonist. Ta ei saanud aktsepteerida neid loogilisi ja metafüüsilisi eeldusi, millele kogu Platoni ideedeõpetus rajaneb. Teisest küljest aga erinesid tema vaated otsustavalt ka prantsuse ideoloogide seisukohtadest. Tema inimese tundmaõppimise väärtusskaalal asetsevad esikohal kaks uut teadusharu: sotsiaaleetika ja sotsiaaldünaamika. Sellest sotsioloogilisest vaatepunktist ründab Comte kaasaegset psühhologismi. Üks tema filosoofia peamisi väiteid on, et inimese uurimise meetodid peavad olema küll subjektiivsed, kuid mitte mingil juhul individuaalsed. Sest

ainus, mida me tundma õppida tahame, ei ole individuaalne teadvus, vaid universaalne subjekt. Kui viitame sellele subjektile sõnaga "humaniteet", siis peame lähtuma mõõndusest, et mitte inimene ei seleta humaniteeti, vaid humaniteet seletab inimest. See probleem tuleb uuesti sõnastada ja läbi vaadata, see tuleb viia laiemale ja kindlamale alusele. Niisugune alus leidub sotsioloogia- ja ajalooteoorias. "Tunne ajalugu, et tunda iseennast," ütleb Comte. Siitpeale täiendab ja ületab ajalooline psühholoogia kõiki varasemaid individuaalse psühholoogia vorme. "Kõik niinimetatud vaatlused, mille objektiks on *a priori* ja asjana iseeneses mõistetud mõtlemine, pole muud kui ainult illusioonid," kirjutas Comte ühes kirjas. "Kõik, mida me nimetame loogikaks, metafüüsikaks või ideoloogiaks, on tegelikult tühipaljas pettekujutelm ja unistus, kui mitte absurdsus."[1]

Comte'i teoses *Cours de philosophie positive* võime samm sammult jälgida üheksateistkümnenda sajandi metodoloogiliste ideaalide muutumist. Comte alustas reaalteadlasena, teda huvitasid peaaegu eranditult vaid matemaatilised, füüsikalised ja keemilised probleemid. Tema tunnetuslik skaala ulatub astronoomiast — kui kõige tähtsamast — läbi matemaatika, füüsika ja keemia kuni bioloogiani välja. Ja siis toimub selles järjestuses ootamatu ümberhinnang. Kui pöördume inimliku maailma poole, ei osutu matemaatika ja loodusteaduste põhimõtted kehtivaks, küll aga ebapiisavaks. Sotsiaalsed nähtused alluvad küll samasugustele seaduspärasustele nagu füüsilisedki nähtused, kuid neil on ometi erinev ja palju keerulisem iseloom. Neid ei saa kirjeldada ainuüksi füüsika, keemia või bioloogia keeles. "Kõigis sotsiaalsetes nähtustes võib täheldada üksikindiviidi füsioloogiliste seaduste toimet," ütleb Comte,

> ja veel midagi, mis seda toimet kujundab ja on seotud üksikindiviidi mõjuga teiste üle — inimsoo puhul on see ainulaadselt keerukas, kusjuures iga generatsioon mõjutab oma järeltulijaid. Nii on selge, et sotsiaalteadus peab lähtuma üksikindiviidi eluringi kuuluvast. Teisest küljest ei ole aga mingit võimalust väita, nagu mõned silmapaistvad füsioloogid on teinud, et sotsiaalfüüsika kujutab endast ainult füsioloogia lisandust. Nende kahe valdkonna nähtused ei ole samased, kuigi nad on homogeensed; ja on äärmiselt tähtis need kaks teadusharu teineteisest lahus hoida. Kuna sotsiaalsed tingimused kujundavad füsioloogiliste seaduste toimimisviise, peab sotsiaalfüüsika kasutama omaenese tähelepanekuid ja vaatlussüsteemi.[2]

Comte'i jüngrid ja järgijad aga ei olnud nii varmad seda erinevust tunnustama. Nad ei lahutanud füsioloogiat sotsioloogiast, sest nad kartsid, et see võiks viia neid tagasi metafüüsilisse dualismi. Nad kavatsesid luua puht-loodusteadusliku teooria, mis seletaks sotsiaalseid ja kultuurilisi nähtusi. Selle eesmärgi nimel pidasid nad vajalikuks tagasi tõrjuda ja lammutada kõik takistused, mis näisid lahutavat loomset ja inimlikku maailma. Tundus, et evolutsiooniteooria on kõik need erinevused kõrvaldanud. Juba enne Darwinit arenesid loodusteadused selles suunas, et nurjata niisuguse vahetegemise katsed. Varasematel empiirilise vaatluse perioodidel võis teadlane hellitada veel lootust leida ainult inimesele kuuluv anatoomiline põhistruktuur. Isegi üheksateistkümnenda sajandi lõpul valitses seisukoht, et inimese ja loomade anatoomilises ülesehituses leidub olulisi erinevusi, teatud mõttes koguni ilmseid vastuolusid. Üheks Goethe suurimaks teeneks võrdleva anatoomia vallas oligi see, et ta võitles ägedalt niisuguse seisukoha vastu. Kuid homogeensus mitte ainult anatoomilises ja füsioloogilises, vaid ka mentaalses mõttes pidi alles kinnitust leidma. Seepärast koondusid vana

mõtteviisi vastu suunatud rünnakud peamiselt ühte punkti. Tõestust vajas väide, et see, mida me nimetame iminintelligentsiks, ei ole mingil juhul ainult iseenesest sõltuv, originaalne vaimuanne. Naturalistlike teooriate pooldajad otsisid tõendusi psühholoogiaprintsiipide abil, mis olid välja töötatud varasemate sensualistlike koolkondade poolt. Inimese mõtlemisvõimet käsitlevas teoses rajas Taine oma üldise kultuuriteooria psühholoogilisele alusele.[3] Taine'i arvates ei ole see, mida me nimetame "intelligentseks käitumiseks" kaugeltki ainult inimesele omane privileeg või eritunnus; tegemist on sama assotsiatiivsuse ja automatismiga, mis esineb ka kõigi loomade reaktsioonides, ainult et inimese puhul on need mehhanismid palju keerukamad ja peenemad. Kui me Taine'i seletuse omaks võtame, muutub intelligentsi ja instinkti erinevus kaduvväikeseks, vahe on pigem määras, mitte kvaliteedis. Intelligents muutub kasutuks ja teaduslikult tähendustühjaks terminiks.

Sedalaadi teooriate kõige üllatavam ja paradoksaalsem joon seisneb selles, et neis ilmneb hämmastav kontrast selle vahel, mida nad tõotavad pakkuda, ja mida nad tegelikult pakuvad. Mõtlejad, kes neid teoreetilisi süsteeme lõid, arvestasid äärmiselt rangelt oma metodoloogiliste printsiipidega. Nad ei rahuldunud sellega, et rääkida inimloomusest meie argikogemuse tasandil, nad taotlesid palju kõrgemat ideaali, absoluutse teadusliku täpsuse ideaali. Aga kui võrdleme nende tulemusi nimetatud standardiga, peame rängalt pettuma. "Instinkt" on ülimalt hämar mõiste. Tal võib olla kirjeldav väärtus, aga ilmselt ei ole tal seletavat väärtust. Kui taandame mõned orgaanilise elu või inimkäitumise juurde kuuluvad nähtusteliigid tagasi teatud baasinstinktidele, ei ole me tegelikult leidnud mingit uut põhjust, oleme lihtsalt võtnud kasutusele

uue nimetuse. Oleme esitanud küsimuse, mitte pakkunud vastust. Termin "instinkt" võimaldab paremal juhul vaid võtet *idem per idem*, ja enamasti *obscurum per obscurius*. Isegi loomade käitumise kirjeldamisel on tänapäeva bioloogid ja psühhobioloogid muutunud selle termini kasutamisega väga ettevaatlikuks. Nad hoiatavad meid ebakohtade eest, mis näivad olevat selle sõnaga lahutamatult seotud. Nad püüavad "eksitavast instinkti mõistest ja ülelihtsustatud intelligentsi mõistest" pigem loobuda või neid vältida. Ühes oma uuemas kirjutises väidab Robert M. Yerkes, et mõisted "instinkt" ja "intelligents" on vanamoelised ja nende tähendussisu tuleb kiiremas korras uuesti defineerida.[4] Kuid antropoloogilises filosoofias oleme igasugusest uuesti defineerimisest ikka veel äärmiselt kaugel. Siin kasutatakse neid termineid sageli naiivselt ja ilma mingi kriitikata. Sel moel saab instinkti mõistest tüüpiline näide metodoloogilise vea kohta, mida William James nimetas psühholoogi eksituseks. Sõnale "instinkt", mis võib ju olla kasulik loomade või inimeste käitumise kirjeldamisel, omistatakse mingi iseeneslik loomulik vägi. Kummalisel kombel on sellesse eksitusse sattunud tihti needki mõtlejad, kes kõiges muus tundsid end olevat kaitstud tagasilangemise eest skolastilisse realismi või "võimetepsühholoogiasse". Sedalaadi mõtlemise väga mõjuv ja selge kriitika leidub John Dewey' raamatus *Inimese loomus ja käitumine*. "On ebateaduslik," kirjutab Dewey,

> piirata algupäraseid tegevusi vaid teatud kindla arvu täpselt demarkeeritud ja klassifitseeritud instinktidega. Niisuguse katse praktilised tulemused on kahjulikud. Klassifitseerimine on muidugi samavõrd vajalik kui loomulik. Lõpmatu hulk kordumatuid ja muutuvaid sündmusi allutatakse inimese mõtlemises defineerimisele, arvelevõtmisele ja loendamisele; nad koondatakse mingi tunnuse alusel rühmade kaupa kokku. ... Aga kui me arvame, et meie loendid ja rühmad kajastavad mingeid kindlaid liigitusi ja kogumeid *in rerum natura*, siis me pigem takistame kui soodustame oma toimetulekut asjadega. Me satume enesekindlate oletuste küüsi, mida loodus otsekohe karistab. Me osutume ebapädevaks ega suuda looduse ja elu peensuste ja uuendustega sammu pidada. ... Kalduvus unustada kõikvõimalike eristamiste ja klassifitseerimiste ülesanne ja arvata, et nad tähistavad asju iseeneses, on viimase aja teaduse erialane eksitus. ... See suhtumine, mis varem lokkas reaalteadustes, on saanud valitsevaks ka arteludes inimloomuse üle. Inimene on taandatud primaarsete instinktide kogumiks, mida võib kokku lugeda, katalogiseerida ja üksteise järel ammendavalt kirjeldada. Teoreetikud erinevad üksteisest ainult või peamiselt selle alusel, millised on nende poolt esitatud arvud või alajaotused. Mõned räägivad vaid ühest, enesearmastusest; mõned kahest, egoismist ja altruismist; mõned kolmest — ahnusest, hirmust ja tunnustusejanust; empiirilisemalt meelestatud autorid on suurendanud seda arvu juba viiekümne või kuuekümneni. Kuid tegelikult leidub erinevatele stiimulitele samapalju erinevaid reaktsioone kui on aega nende kirjeldamiseks, ja meie loendid kujutavad endast vaid klassifikatsioone teatud otstarbeks.[5]

Pärast seda lühikest ülevaadet erinevate meetodite kohta, mida on senini kasutatud küsimusele "Mis on inimene?" vastamisel, tuleme nüüd meie peateema juurde. Kas need meetodid on küllaldased ja ammendavad? Või on võimalik antropoloogilisele filosoofiale mõnel teisel viisil läheneda? Kas leidub peale psühholoogilise introspektsiooni, bioloogia-alase vaatluse ja eksperimentide ning ajaloolise uurimise veel mõni teine tee? Olen püüdnud leida niisugust alternatiivset lähenemisviisi oma raamatus *Sümboolsete vormide filosoofia*.[6] Selle teose meetod ei too kaasa mingit radikaalset uuendust. See polnud kavandatudki varasemaid seisukohti tühistama, vaid ainult täiendama.

Sümboolsete vormide filosoofia lähtub eeldusest, et kui inimese loomuse või "olemuse" kohta leidubki mingi definitsioon, siis tuleb seda mõista funktsionaalselt, mitte substantsiaalselt. Me ei saa määratleda inimest mingi päritava printsiibi abil, mis moodustaks tema metafüüsilise olemuse — me ei saa teda määratleda ka mingi kaasasündinud omaduse või instinkti abil, mida oleks võimalik empiirilise vaatluse teel tuvastada. Inimese kõige tähelepanuväärsem omadus, tema eristav tunnus ei ole ei metafüüsiline ega füüsiline — see omadus ja tunnus seisneb hoopis tema tegevuses. Just toimimine, inimtegevuse süsteem, defineerib ja määratleb "inimeseksolemise" piirid. Keel, müüt, religioon, kunst, teadus ja ajalugu on selle inimlikkuseringi osised, erinevad sektorid. "Inimesefilosoofia" peab seepärast olema niisugune filosoofia, mis aitab meil mõista kõigi nende inimlike tegevuste põhistruktuuri, vaadeldes neid samal ajal orgaanilise tervikuna. Keel, kunst, müüt ja religioon ei ole eraldiasetsevad, juhuslikku laadi nähtused. Neid hoiab koos ühine side. Kuid see side ei ole *vinculum substantiale*, nagu mõistis ja sõnastas skolastiline mõtlemine; pigem on see *vinculum functionale*. Meil tuleb otsida keele, müüdi, kunsti ja religiooni lugematute esinemiskujude ja väljendusviiside tagant nende põhilist funktsiooni, ja viimselt peame oma eritelus püüdma tagasi minna nende ühise lähtealuseni.

On selge, et oma ülesannet silmas pidades ei tohi me ühtki võimalikku informatsioonilätet eirata. Me peame põhjalikult tundma õppima kõiki kättesaadavaid empiirilisi andmeid ning kasutama ära kõik introspektsiooni, bioloogiaalase vaatluse ja ajaloolise uurimise meetodid. Nendest vanadest meetoditest ei tohi loobuda; need tuleb seostada uue intellektuaalse keskmega, neid tuleb näha uue nurga alt. Kirjeldades keele, müüdi, religiooni, kunsti

või teaduse struktuuri, vajame pidevalt psühholoogilist terminoloogiat. Me räägime religioossest "tundest", kunstilisest või müütilisest "kujutlusvõimest", loogilisest või ratsionaalsest mõtlemisest. Ja nendesse maailmadesse ei saa me siseneda ilma teaduslikult pädeva psühholoogilise meetodita. Lastepsühholoogia pakub väärtuslikke pidepunkte kõne arengu tundmaõppimiseks. Veelgi väärtuslikum näib olevat abi, mida saame üldsotsioloogiast. Me ei mõistaks loodusrahvaste müütilise mõtlemise vorme, võtmata arvesse vastavaid ühiskondlikke vorme. Veel tähtsam on ajalooteaduslike meetodite kasutamine. Küsimus, mis siis keel, müüt ja religioon õigupoolest "on", jääkski vastuseta, kui loobuksime nende nähtuste ajaloolise arengu põhjalikust uurimisest.

Aga isegi kui suudaksime vastata kõigile psühholoogilistele, sotsioloogilistele ja ajaloolistele küsimustele, oleksime ikka veel tõelise "inimliku maailma" eesõues; me ei oleks veel läve ületanud ega sisse astunud. Kogu inimese tegevus leiab aset konkreetsetes ajaloolistes ja sotsioloogilistes tingimustes. Aga me ei tea midagi nendest tingimustest enne, kui oleme mõistnud tegevuse taga olevaid üldisi struktuuriprintsiipe. Keele, kunsti ja müüdi tundmaõppimisel saab tähendusküsimus eelise ajaloolise arengu uurimise ees. Ja siingi võime täheldada empiirilise teaduse metodoloogiliste kontseptsioonide ja ideaalide aeglast, kuid järjekindlat muutumist. Näiteks oli lingvistikas pikka aega üldtunnustatud põhimõtteks, et keele ajaloo küsimused katavad kogu keeleteaduse valdkonna. See põhimõte jättis oma jälje kogu üheksateistkümnenda sajandi keeleteaduse arengule. Tänapäeval aga näib selline ühekülgsus otsustavalt ületatud olevat.

On üldteada, et deskriptiivne analüüs nõuab iseseisvaid meetodeid.[7] Me ei saa loota, et võiksime mõõta inim-

kultuuri mingi osa sügavust, kui sellele mõõtmisele ei eelne kirjeldavat analüüsi. Kultuuri struktuuriline mõistmine peab eelnema pelgalt ajaloolisele vaateviisile. Ajalugu ise kaob üksikfaktide seosetusse hulka, kui puudub üldine struktuuriskeem, mille abil fakte klassifitseerida, järjestada ja korrastada. Kunstiajaloos näiteks arendas niisuguse skeemi välja Heinrich Wölfflin. Wölfflin väidab, et kunstiajaloolane ei ole suuteline erinevate ajastute ja erinevate kunstnike teoseid iseloomustama, kui tal puuduvad kunsti kirjeldamiseks vajalikud p õ h i k a t e g o o r i a d. Neid kategooriaid on võimalik leida kunstilise väljenduse erinevaid võimalusi ja viise analüüsides ja tundma õppides. Mainitud võimalused ei ole piiramatud, tegelikult võib need taandada üsna väikesele hulgale. Just sellest vaatenurgast lähtudes sõnastaski Wölfflin oma kuulsa klassikalise ja barokk-kunsti kirjelduse. Ta ei kasutatud termineid "klassika" ja "barokk" lihtsalt teatud ajalooliste perioodide tähistamiseks. Need pidid tähistama hoopis kindlaid üldkehtivaid struktuurimustreid, mida ei saa siduda ainult ühe konkreetse ajastuga. "Küsimus pole niivõrd selles," ütleb Wölfflin oma teose *Kunstiajaloo põhimõisted* lõpuosas,

> et me oleksime analüüsinud kuueteistkümnenda või seitsmeteistkümnenda sajandi kunsti — pigem käsitlesime seda skeemi ning visuaalseid ja loomingulisi võimalusi, mille raamidesse kunst mõlemal juhul jääb. Illustreerimiseks oleksime loomulikult võinud lihtsalt üksikutele kunstiteostele osutada, kuid kõik, mis oli öeldud Raffaeli ja Tiziani, Rembrandti ja Velasquezi kohta, oli mõeldud vaid asjade üldist kulgu esile tooma. ... Kõik muutub, ja on raske vastata inimesele, kes peab ajalugu lõputuks hoovuseks. Meie intellektuaalne enesesäilitustung aga nõuab, et me üksiksaavutusi arvestades seda lõpmatut sündmustejada klassifitseeriksime.[8]

Kui keeleteadlane ja kunstiajaloolane vajavad põhilisi struktuurikategooriaid oma "intellektuaalse enesesäilitustungi" tõttu, siis veelgi vajalikumad on niisugused kategooriad tsivilisatsiooni filosoofiliseks kirjeldamiseks. Filosoofia ei saa rahulduda ainult kultuuri üksikute esinemisvormide analüüsimisega. Ta otsib universaalset sünteesivat vaatenurka, mis ühendaks kõik individuaalsed vormid. Kuid kas sellist kõikehõlmavat vaatenurka on üldse võimalik leida, kas pole tegemist pöörase plaaniga? Vaevalt et inimlikus kogemuses leidukski selliseid tegevussuundi, mis ühtekokku moodustaksid harmooniliselt kooseksisteeriva kultuurilise maailma. Vastupidi, me näeme vastandlike jõudude pidevat võitlust. Teaduslik mõte vastandub müütilisele mõttele ja tõrjub selle kõrvale. Kõrgemal teoreetilisel ja eetilisel arengutasemel on religioon sunnitud kaitsma oma ideaali puhtust kunsti ja müüdi ekstravagantsete mõttekujutluste vastu. Nii osutub inimkultuuri ühtsus ja harmoonia vaid pisut enamaks kui pelk *pium desiderium* — vaga soov —, mille teostumist sündmuste tegelik kulg pidevalt häirib.

Siinkohal tuleb teha selget vahet materiaalse ja formaalse vaatenurga vahel. Kahtlemata on inimkultuur jagatud erinevateks tegevusliikideks, mis arenevad erinevaid teid pidi ja taotlevad erinevaid eesmärke. Kui piirdume vaid nende tegevusliikide tulemuste üle mõtisklemisega — müüdilooming, religioossed riitused ja usutunnistused, kunstitööd, teaduslikud teooriad —, näib olevat võimatu neid mingile ühisele nimetajale taandada. Kuid filosoofiline süntees tähendab midagi muud. Siin ei otsi me mitte tagajärgede, vaid tegevuse ühtsust, mitte tulemuste, vaid l o o m i n g u l i s e p r o t s e s s i ühtsust. Kui termin "humaniteet" üldse midagi tähendab, siis seda, et erinevusest ja vastandlikkusest hoolimata on kõik inimeseksolemise

vormid suunatud ühele eesmärgile. Pikemas perspektiivis peab leiduma mingi esileküündiv joon, mingi universaalne tunnus, mille suhtes nad kõik harmoneeruvad ja kokku sobivad. Kui me suudame selle tunnuse avastada, on võimalik erinevad kiired ühte liita ja mõttefookusesse koondada. Nagu juba mainitud, on selline kultuurifaktide korrastamine eriteadustes juba alanud — lingvistikas, võrdlevas usundiloos, kunstiajaloos. Kõik need teadusharud püüavad leida teatud põhimõtteid, kindlaid "kategooriaid", mille abil religiooni, kunsti või keeleteaduse valdkonda kuuluvaid nähtusi süsteemipäraselt korrastada. Ilma teadusharude endi poolt saavutatud eelneva sünteesita puuduks filosoofial lähtepunkt. Kuid teisalt, filosoofia ei saa siinkohal peatuma jääda. Ta peab jõudma veelgi suurema tihedus- ja koondumisastmeni. Keset müütiliste kujundite, religioossete dogmade, keeleliste vormide ja kunstiteoste mõõtmatut paljusust ja eripalgelisust peab filosoofiline mõte esile tooma funktsionaalse ühtsuse, mille abil need loominguliigid koos hoitakse. Müüt, religioon, kunst, keel, isegi teadus — neid kõiki vaadeldakse nüüd ühe ja sama teema variatsioonidena, ning filosoofia ülesandeks on teha see ühine teema kuuldavaks ja arusaadavaks.

VII
MÜÜT JA RELIGIOON
—

Kõigist kultuurinähtustest alluvad müüt ja religioon kõige raskemini loogilisele analüüsile. Müüdi puhul näib esmapilgul tegemist olevat lausa kaosega — ta jätab mulje ebamääraste piiridega seosetute ideede hulgast. Tundub olevat mõttetu ja kasutu nende ideede tagant mingisuguseid "põhjusi" otsida. Kui müüdile üldse miski iseloomulikuks tunnuseks on, siis just tõik, et tal "pole aru ega otsa". Mis puutub religioossesse mõtlemisse, siis seda ei ole ilmtingimata tarvis vastandada ratsionaalsele või filosoofilisele mõtlemisele. Keskaegse filosoofia üheks peamiseks ülesandeks oli nende kahe mõtlemisviisi omavaheliste suhete määratlemine. Näis, et kõrgskolastika süsteemis suudeti probleem lahendada. Aquino Thomase väitel on usuline tõde üleloomulik ja ülemõistuslik, aga mitte "mõistuseväline". Ainult mõistuse abil ei suuda me tungida usu saladustesse. Kuid ometi ei vastandu need saladused mõistusele, vaid täiendavad ja täiustavad seda.

Siiski leidus alati sügavutiminevaid religioosseid mõtlejaid, kes seisid vastu katsetele neid kaht vastandlikku jõudu omavahel lepitada. Nad jäid palju radikaalsemale ja kompromissitumale seisukohale. Tertullianuse ütlus *credo quia absurdum* ei kaotanud kunagi oma mõjukust. Pascal väitis, et saladuslikkus ja raskestimõistetavus ongi religiooni tunnuslikud elemendid. Tõeline Jumal, kristliku

usu Jumal jääb alati varjatud Jumalaks, ta on *Deus absconditus*.[1] Kierkegaard kirjeldab religioosset elu kui suurt "paradoksi". Tema jaoks tähendas igasugune katse seda paradoksi leevendada religioosse elu eitamist ja hävitamist. Religioon jääb mõistatuseks mitte ainult teoreetilises, vaid ka eetilises mõttes. Ta on koormatud teoreetiliste antinoomiate ja eetiliste vastuoludega. Ta tõotab meile osadust looduse, inimeste, üleloomulike jõudude ja jumalate enestega. Ometi on ta mõju lausa vastupidine. Oma konkreetsel kujul saab temast kõige sügavamate lahkarvamuste ja inimestevaheliste fanaatiliste võitluste allikas. Religioon väidab valdavat absoluutset tõde, kuid tema ajalugu on eksituste ja hereesiate ajalugu. Ta annab meile tõotuse ja tulevikunägemuse transtsendentsest maailmast — mis ületab igasugused inimkogemuse piirid — ja ometi jääb ta ise inimlikuks, liigagi inimlikuks.

Kogu probleem avaneb aga täiesti uues valguses niipea, kui muudame vaatenurka. Kultuurifilosoofia ei esita samasugust küsimust nagu metafüüsiline või teoloogiline mõtlemine. Siin ei uuri me mitte müütiliste kujutelmade ja religioosse mõtte ainest, vaid vormi. Müütilise mõtlemise ainealad, teemad ja motiivid on kokkuarvamatud. Kui me läheneme müütilisele maailmale sellest küljest, on see alati — kui kasutada Miltoni sõnu —

> vaid tume piirideta ookean,
> mil pole kallast ega mõõtmeid — pikkust, laiust, kõrgust;
> ning kadunud on aeg ja koht.

Ei leidu ühtki loodusnähtust ega inimelu fenomeni, mida poleks võimalik müütiliselt tõlgendada, ja mis ei kutsuks niisugust tõlgendust looma. Kõik võrdleva mütoloogia erinevate koolkondade katsed sellealaseid ideid kuidagi ühtlustada, taandada neid mingitele kindlatele

tõupidele, olid määratud täielikule läbikukkumisele. Kuid hoolimata mütoloogiliste ilmingute paljususest ja vastukäivustest ei puudu müüdiloomel siiski oma homogeensus. Antropoloogid ja etnoloogid on sageli äärmiselt üllatunud, kui nad avastavad sarnaseid algelisi mõttekäike maailma eri paikades ning täiesti erinevates sotsiaalsetes ja kultuurilistes tingimustes. Sama kehtib religiooniloo kohta. Usuartiklite, õpetuslike põhiseisukohtade ja teoloogiliste süsteemide vahel käib lõputu võitlus. Isegi erinevate religioonide eetilised ideaalid võivad olla üksteisest äärmiselt kaugel, nii et neid on peaaegu võimatu omavahel lepitada. Ometi ei mõjuta see kõik religioosse tunde spetsiifikat ja usulise mõtlemise sisemist ühtsust.[2] Religioossed sümbolid muutuvad pidevalt, kuid neid kandev printsiip, sümboolne toimlemine kui niisugune, jääb samaks: *una est religio in rituum varietate.*

Müüditeooria on aga algusest peale seotud tõsiste raskustega. Oma olemuselt ja tähenduselt on müüt midagi täiesti mitteteoreetilist. Ta esitab meie mõtlemise põhikategooriatele väljakutse, ta trotsib neid. Ta loogika — kui siin üldse loogikast rääkida saab — on täiesti kokkusobimatu meie arusaamisega empiirilisest või teaduslikust tõest. Kuid filosoofia ei võinud niisugust kahesust taluda. Ta oli veendunud, et müüdiloome tulemitel peab olema filosoofiline ja arusaadav "tähendus". Kui müüt seda tähendust kõikvõimalike kujundite ja sümbolitega varjata püüab, on filosoofia ülesandeks need katted kõrvaldada. Stoikute aegadest peale on filosoofia välja töötanud erilise ja äärmiselt üksikasjaliku allegoorilise tõlgendamise tehnika. Paljude sajandite jooksul peeti seda tehnikat ainsaks võimalikuks ligipääsuteeks müütilisele maailmale. See oli valdav kogu keskaja vältel, ja veel uusaja alguses polnud ta kaotanud oma elujõudu. Bacon kirjutas eraldi

käsitluse pealkirjaga "Eelpõlvede elutarkusest", milles ta näitas üles suurt mõttesügavust antiikmütoloogia tõlgendamisel.

Uurides seda kirjutist lähemalt, võib kergesti juhtuda, et muigame allegooriliste tõlgenduste üle, mis tänapäeva lugejale tunduvad suuremalt jaolt ülimalt naiivsetena. Ometi võib enamikule meie enda peenematest ja keerukamatest meetoditest samasuguseid vastuväiteid esitada. Müütiliste nähtuste "tõlgendus" muutub viimaks nende nähtuste endi täielikuks eitamiseks. Müütiline maailm näib olevat otsekui kunstlik ruum, otsekui mask millegi muu varjamiseks. Selle asemel et olla uskumus, on ta vaid pettus. Tänapäevaseid meetodeid eristab varasematest allegoorilistest tõlgendamisvormidest asjaolu, et nüüd ei peeta müüti enam teatud kindlal eesmärgil loodud väljamõeldiseks. Müüt on küll fiktsioon, kuid tegemist on siiski teadvustamata, mitte teadvustatud fiktsiooniga. Loodusinimene ei olnud teadlik oma loomingu tähendusest. Kuid meie teadusliku analüüsi ülesandeks on seda tähendust avada — teha kindlaks tõeline nägu lugematute maskide taga. Analüüsi sooritades võib liikuda kahes suunas. Võib kasutada objektiivset või subjektiivset meetodit. Esimesel juhul püütakse klassifitseerida müütilise mõtlemise o b j e k t e, teisel juhul püütakse klassifitseerida selle m o t i i v e. Teooria näib olevat seda täiuslikum, mida kaugemale ta suudab minna lihtsustamise suunas. Kui viimaks õnnestub leida ü k s a i n u s lihtne objekt, või ü k s a i n u s lihtne motiiv, mis sisaldab ja hõlmab kõik teised, on teooria täitnud oma ülesande ja saavutanud eesmärgi. Tänapäeva etnoloogia ja psühholoogia on mõlemaid teid katsetanud. Paljud etnoloogilised ja antropoloogilised koolkonnad alustasid eeldusest, et meil tuleb kõigepealt leida müütilise

maailma objektiivne kese. "Sellesse koolkonda kuuluvate autorite meelest," ütleb Malinowski,

> on iga müüdi tuumaks ja sügavamaks reaalsuseks üks või teine loodusnähtus, mis on jutustusse nii peenelt sisse kootud, et ta jääb mõnikord varjatuks või hajub koguni märkamatuks. Nende teadlaste hulgas aga ei valitse üksmeelt küsimuses, milline loodusnähtus on lähtekohaks enamikule mütoloogilistest jutustustest. Leidub andunud kuu-mütolooge, kes on oma seisukohtades kuust nii tugevasti mõjutatud, et nad ei või mõeldagi, et mõni teine nähtus peale maa öise kaaslase võiks sobida loodusinimese mõtlemise rapsoodiliseks tõlgendamiseks. ... Teised ... peavad päikest ainuvõimalikuks taevaesemeks, mille ümber loodusrahvad oma sümboolsete lugude heiet ketrasid. On olemas ka meteoroloogilise tõlgendamise koolkond, mille esindajad peavad tuult, ilmastikutingimusi ja taevalaotuse värve müütide olemustuumaks. ... Mõned neist erinevate uurimisosakondade mütoloogidest võitlevad tuliselt oma taevakeha või põhimõtte eest; teistel on katoolsem maitse, mis lubab neil möönda, et vana-aja inimene võis oma mütoloogilist mõdu pruulida kõigist taevakehadest korraga.[3]

Teisest küljest kuulutas Freudi psühhoanalüütiline müüditeooria kõik vastavad ilmingud üheainsa psühholoogilise teema — seksuaalsuse — variatsioonideks ja moondkujudeks. Meil pole vajadust siinkohal kõigi nende teooriate üksikasjadesse tungida. Ükskõik kui erinev poleks ka nende sisu, kõik nad viitavad ühele ja samale metodoloogilisele hoiakule. Nad üritavad mõista müütilist maailma intellektuaalse taandamistehte abil. Kuid ükski neist ei suuda saavutada oma eesmärki fakte pidevalt kokku surumata või laiemaks venitamata, sest muidu poleks võimalik säilitada teooria homogeenset terviklikkust.

Müüdis ühinevad teoreetiline element ja kunstiline loomine. Esimene asi, mis meile silma torkab, on müüdi tihe

sugulus luulega. On öeldud: "Vanad müüdid on see "aines", millest moodne luule on aeglaselt välja arenenud, alludes protsessidele, mida evolutsionistid nimetavad valikuks ja kohanemiseks. Müüdilooja mõtlemine kujutab endast prototüüpi; ja luuletaja mõtlemine ... on ikka veel olemuslikult mütopoeetiline."[4] Kuid hoolimata sellest tekkelisest seosest, ei saa siiski märkamatuks jääda müüdi ja kunsti oluline erinevus. Selle mõistmiseks leiame võtme Kanti väitest, et esteetilisele mõtisklemisele on "täiesti ükskõik, kas tema objekt eksisteerib või ei eksisteeri". Müütilistele kujutlustele on niisugune ükskõiksus täiesti võõras. Müütiline mõttekujutlus on alati seotud u s k u m i s e g a. Ilma usuta oma objekti reaalsusesse kaotaks müüt lähtealuse. See sisemine oluline tingimus viib meie mõted lausa vastupidisesse suunda. Arvestades mainitud tingimust, näib olevat võimalik ja isegi vältimatu võrrelda müütilist mõtlemist teadusliku mõtlemisega. Muidugi ei kasuta nad sama teed. Kuid paistab, et nende otsingutel on üks ja sama eesmärk: reaalsus. Tänapäeva antropoloogias on seda seost rõhutanud Sir James Frazer. Frazer väidab, et maagilise kunsti ja meie nüüdisaegse teadusliku mõtlemise vahel puudub selge eraldusjoon. Maagia, ükskõik kui ebareaalne ja fantastiline ta ka oma vahenditelt ei oleks, taotleb siiski teaduslikke eesmärke. Teoreetiliselt kõneldes on maagia teadus, kuigi praktiliselt kõneldes on ta väärteadus — pseudoteadus. Sest isegi maagia väidab ja tegutseb eeldusel, et looduses järgneb üks sündmus vältimatult ja kindlalt teisele, ilma mingi vaimse või inimliku vahelesegamiseta. Siin peitub veendumus, et "looduse käik pole määratud mitte isiksuslike olendite soovide või kapriiside, vaid muutumatute seadustega, mis toimivad mehhaaniliselt". Järelikult on maagia loogiliselt võttes usk, kuid samal ajal teadlik ja kindel looduse korrapärasuses ja

ühtsuses.[5] See väide ei suutnud siiski otsustavas järelekatsumises püsima jääda; tänapäeva antropoloogia näib olevat Frazeri vaated täielikult hüljanud.[6] Praeguseks on üldiselt omaks võetud seisukoht, et müüdi ja maagia käsitamine eelkõige etioloogilise või seletavana on äärmiselt ebaadekvaatne. Me ei saa müüti taandada mingitele kindlatele muutumatutele elementidele, me peame püüdma leida tabada ta sisemises elus, ta liikumises ja mitmekülgsuses; meil tuleb leida ta dünaamiline printsiip.

Seda printsiipi on kergem kirjeldada, kui läheneme probleemile teise nurga alt. Müüdil on nii-öelda kaks nägu. Ühelt poolt esindab müüt kontseptuaalset, teiselt poolt aga pertseptuaalset nähtust. Müüt ei ole lihtsalt organiseerimata ja segipaisatud ideede kogum; ta sõltub teatud tajumisviisist. Kui müüdi abil ei t a j u t a k s maailma erineval viisil, ei saaks müüdi abil seda ka täiesti omalaadselt hinnata ega tõlgendada. Et mõista müütilise mõtlemise iseloomu, peaksime tagasi minema taju sügavamate kihtideni. Empiirilise mõtlemise puhul huvitavad meid aistingulise kogemuse püsitunnused. Siin teeme alati vahet, mis on põhiline ja mis on juhuslik, mis on vajalik ja mis võimalik, mis muutumatu ja mis mööduv. Niisuguse eristamise teel jõuame loogilise arusaamiseni füüsiliste objektide maailmast, millel on kindlad ja selgepiirilised omadused. Kuid müüdi jõudmine eeldab analüütilist protsessi, mis vastandub müütilisele tajumisele ja mõtlemisele. Müütiline maailm on — nii-öelda — palju vedelamas ja voolavamas olekus kui meie teoreetiline asjade ja omaduste maailm, olemusliku ja juhuslikuga määratud maailm. Et seda erinevust taibata ja kirjeldada, peaksime ütlema, et müütiline tajumus ei ole suunatud esmalt mitte objektiivsetele, vaid f ü s i o g n o o m i l i s t e l e tunnustele. Empiirilises või teaduslikus mõttes võib loodust defineerida kui "asjade

eksisteerimist, kuivõrd see on määratud üldiste seadustega"[7]. Niisugust "loodust" ei ole müütide jaoks olemas. Müüdi maailm on dramaatiline maailm — tegevuse, erinevate jõudude, vastandlike vägede maailm. Igas loodusnähtuses näeb müüt nende jõudude kokkupõrget. Müütilised arusaamad on läbi imbunud emotsionaalsetest kvaliteetidest. Kõik, mida iganes nähakse või tuntakse, ümbritsetakse erilise atmosfääriga — rõõmu või mure, ängistuse või ärevuse, juubelduse või rõhutusega. Me ei saa siin rääkida "asjadest" kui surnud või erapooletust materjalist. Kõik esemed on kas head või kurjad, sõbralikud või vaenulikud, tuttavad või võõrad; nad on kas ahvatlevad ja külgetõmbavad või hoopis eemaletõukavad ja kohutavad. Meil on üsna lihtne seda inimkogemuse algset vormi taastada, sest isegi tänapäeva tsiviliseeritud inimese elus ei ole see oma mõjujõudu kaotanud. Kui meid valdab väga tugevate emotsioonide pinge, näeme meid ümbritsevaid asju sama dramaatiliselt. Neil ei ole enam tavaline nägu, nad muudavad järsku oma füsiognoomiat; meie tunded — meie armastus või viha, meie hirm või lootus — annavad neile erilise värvi. Vaevalt et kuskil leidub suuremat vastuolu kui see, mis valitseb inimkogemuse algse suuna ja teaduse poolt taotletava ideaalse tõe vahel. Teaduslik mõtlemine püüab kõrvaldada tolle esmase vaateviisi kõik jäljed. Teadusliku mõtlemise uues valguses peab müütiline maailmataju olematuks kahanema. Kuid see ei tähenda siiski, et meie füsiognoomilise kogemuse tõigad kaoksid või häviksid jäljetult. Nad kaotavad objektiivse ja kosmoloogilise väärtuse, aga nende antropoloogiline väärtus jääb alles. Me ei saa neid eitada ega neist mööda minna; nad on säilitanud oma koha ja tähenduse. Sotsiaalses elus, igapäevases suhtlemises inimestega, ei saa me kuidagi neid tõiku niisama lihtsalt kõrvale heita.

Geneetilises arengus näib füsiognoomiliste tunnuste eristamine koguni eelnevat pertseptuaalsete tunnuste eristamisele. Laps näib reageerivat füsiognoomilistele tunnustele juba oma esimestel arenguastmetel.[8] Teadus peab oma eesmärkide saavutamiseks neid tunnuseid küll üldistama, kuid ta ei saa neid täiesti kõrvale tõrjuda. Nad ei ole jäädavalt hävitatud, nad on lihtsalt oma valdkonna piiridesse surutud. Just subjektiivsete tunnuste piiramine tähistab teaduse arenguteed. Teadus piirab nende objektiivsust, aga ta ei suuda täielikult hävitada nende reaalsust. Sest iga inimkogemuse tahk taotleb olla tegelik. Teaduslik teooria taandab erinevuse kahe värvi — näiteks sinise ja punase — vahel arvulisele erinevusele. Kuid oleks vale väita, et arv on reaalsem kui värv. Tegelikult mõeldakse, et arvul on suurem üldistusjõud. Matemaatilised väljendusvahendid pakuvad meile uue ja avarama nägemuse, vabama ja laiema tunnetusliku horisondi. Kuid oleks metafüüsiline eksitus Pythagorase kombel arvu jumalikustada, tõnelda sellest kui viimsest reaalsusest, asjade tõelisest olemusest ja sisust. Selle metodoloogilise ja epistemoloogilise printsiibi üle arutledes asetub uude valgusesse isegi meie meelelise kogemuse kõige madalam tasand — "tundeomaduste" tasand. Meeleliste tajude valdkond, niinimetatud "sekundaarsete kvaliteetide" valdkond, kujutab endast vaheastet. Selles on hüljatud ja ületatud meie füsiognoomiliste kogemuste esmane tasand, ometi saavutamata niisugust üldistuse astet, milleni jõutakse teaduslike kontseptsioonide varal, meie kontseptsioonide varal füüsilisest maailmast. Kuid kõigil neil kolmel tasandil on oma kindel funktsionaalne väärtus. Ükski neist ei ole lihtsalt illusioon; igaüks neist kujutab, oma ulatuses, üht sammu inimese teel reaalsuse poole.

Parim ja selgeim antud probleemi käsitlus kuulub minu meelest John Deweyle. Tema oli üks esimesi, kes märkas ja hakkas toonitama nende tundeomaduste suhtelist eluõigust, mis osutuvad elujõulisteks eelkõige müütilises tunnetuses ja mida siin peetakse reaalsuse põhielementideks. Just tema arusaamine tõelisest empirismist viis teda niisuguse järelduseni. "Empiiriliselt," ütleb Dewey,

> on asjad liigutavad, traagilised, ilusad, naljakad, kindlaksmääratud, häirivad, mugavad, tüütavad, igavad, kalgid, lohutavad, suurepärased, kohutavad; nad on seda kui niisugused — vahetult ja täie õigusega. ... Need kvaliteedid on iseenesest niisugused nagu nad on, samamoodi nagu värvid ja helid või puute-, maitsmis- ja lõhnaaistingutega seotud tunnused. Iga hinnang, mis peab viimaseid lõplikeks ja "kindlateks" meeleandmeteks, peab erapooletuks jäädes langetama sama otsuse ka eelpoolmainitud kvaliteetide kohta. Igasugune kvaliteet kui niisugune on lõplik; ta on samal ajal nii algus kui lõpp; ta on lihtsalt see, mis ta on, kui ta on olemas. Teda võib seostada teiste asjadega, teda võib käsitleda kui mõjurit või märki. Kuid see tähendab asjasse mittepuutuvat laiendamist ja kasutamist. See viib meid antud kvaliteedi vahetust kvalitatiivsusväljast juba kaugemale. ... Vahetutest sensoorsetest ja tähenduslikest kvaliteetidest kui teaduse objektidest ning klassifikatsiooni ja mõistmise adekvaatsetest vormidest loobumine viis selleni, et need vahetud kvaliteedid jäid tegelikult selleks, mis nad olid; senikaua kui neid tuntakse, ei ole tarvis neid tunnetada. Aga ... traditsiooniline seisukoht, et tunnetuse objektiks on reaalsus *par excellence*, viis järeldusele, et teaduse objekt on metafüüsiliselt täiesti reaalne. Järelikult vahetud kvaliteedid, olles teaduse objekti laiendiks, osutusid "tegeliku" objektiga äärmiselt lõdvalt seotuks. Et aga nende olemasolu ei saanud eitada, koguti nad kokku psüühiliseks olemisvaldkonnaks ja esitati kui füüsilise objekti vastandit. Niisugustel eeldustel kerkisid paratamatult üles kõik probleemid, mis on seotud

> vaimse ja materiaalse, psüühilise ja kehalise vahekorraga. Muutke metafüüsilisi eeldusi, andke vahetutele kvaliteetidele tagasi nende õigustatud koht inklusiivses tunnetussituatsioonis, ja eelpoolmainitud küsimused lakkavad epistemoloogilise probleemina olemast. Nad muutuvad täpsustamist nõudvateks teaduslikeks küsimusteks, küsimusteks selle kohta, kuidas nii ja niisugune sündmus, millel on nii ja niisugused kvaliteedid, tegelikult toimub.[9]

Järelikult, kui tahame seletada müütilisi arusaamu ja kujutlusi, ei tohi me alustada nende kritiseerimisest meie teoreetiliste tunnetusideaalide ja tõe seisukohalt lähtudes. Meil tuleb käsitleda müütilise kogemuse kvaliteete nende "vahetus kvalitatiivsusväljas". Sest me ei püüa seletada lihtsalt müütilisi mõttekäike ja uskumusi, vaid me püüame tõlgendada müütilist elu kui niisugust. Müüt ei ole usuliste õpetuslausete süsteem. Ta seisneb palju suuremal määral tegevuses kui lihtsalt kujutlustes või kujundites. Tänapäeva antropoloogia ja religiooniloo arengus tähistab selle seisukoha üha valdavamaks muutumine otsustavat edasiminekut. Et rituaal eelneb dogmale, ja seda nii ajafloolises kui psühholoogilises mõttes, näib nüüdseks olevat üldist tunnustamist leidnud väide. Isegi kui meil õnnestuks analüüsida müüti kuni kontseptuaalsete algelementideni välja, ei suudaks me niisuguses eritlemisprotsessis ialgi haarata müüdi elujõu põhiprintsiipi, mis on pigem dünaamiline kui staatiline — seda võib kirjeldada vaid tegevuse varal. Loodusinimene väljendab oma tundeid ja emotsioone mitte abstraktsete sümbolite abil, vaid väga konkreetsel ja vahetul moel; ja selleks, et saada ettekujutust müüdi ja loodusrahvaste religiooni olemusest, tuleb meil uurida kogu seda väljendussituatsiooni kui tervikut.

Üks kõige selgemaid ja järjekindlamaid teooriaid müüdi kohta on välja pakutud prantsuse sotsioloogilise kool-

konna poolt Durkheimi ning tema õpilaste ja järgijate töödes. Durkheim lähtub põhimõttest, et meil ei õnnestu müüti adekvaatselt seletada senikaua, kui me otsime selle allikaid füüsilises maailmas, loodusnähtuste vahetu kogemise vallas. Mitte loodus, vaid hoopis ühiskond on müüdi tõeliseks mudeliks. Kõik olulisemad müüdi tekkepõhjused kujutavad endast inimese sotsiaalsest elust tulenevaid projektsioone. Nende projektsioonide tõttu muutub ka loodus sotsiaalse maailma kujundiks; ta peegeldab kõiki selle olulisemaid tunnuseid, selle korrastatust ja ülesehitust, selle jaotusi ja alajaotusi.[10] Durkheimi teesi arendas oma töödes põhjalikult edasi Lévy-Bruhl. Siin kohtame veelgi üldisemat iseloomustust. Müütilist mõtlemist kirjeldatakse kui e e l - l o o g i l i s t m õ t l e m i s t. Kui ta otsib põhjusi, siis pole need ei loogilised ega empiirilised; need on "müstilised põhjused". "Meie igapäevane tegevus eeldab häirimatut ja täielikku veendumust loodusseaduste muutumatuses. Loodusinimese suhtumine on täiesti erinev. Tema jaoks ilmneb loodus, mille keskel ta elab, hoopis teise nurga alt. Kõik asjad ja olendid osalevad selles saladuslike seoste ja välistamiste põimikus." Vastavalt Lévy-Bruhlile tuleneb loodususundi müstiline iseloom asjaolust, et selle avaldused on "kollektiivsed avaldused". Nende käsitamiseks ei saa rakendada loogikareegleid, millel on täiesti teine eesmärk. Kui me läheneme mainitud valdkonnale, muutub kasutuskõlbmatuks isegi vastuolu seadus, rääkimata teistest ratsionaalse mõtlemise seadustest.[11] Minu arvates on prantsuse sotsioloogiline koolkond andnud piisava ja lõpliku tõestuse oma teesi esimesele, kuid mitte teisele poolele. Müüdi sotsiaalne iseloom on vaieldamatu tõsiasi. Kuid arvamus, et loodusrahvaste mõttetegevus peab kindlasti olema eel-loogiline või müstiline, näib olevat vastuolus antropoloogiliste ja

etnoloogiliste andmetega. Me võime leida loodusrahvaste elus ja kultuuris palju niisuguseid valdkondi, mis sisaldavad meiegi kultuuris hästi tuntud jooni. Vaevalt et suudame seda fakti mõista senikaua, kui eeldame meie loogika ja loodusinimese mõtlemise absoluutset kokkusobimatust või peame neid kaht nähtust täiesti erinevaks ja teineteisele vastanduvaks. Isegi loodusinimese elus leidub püha valdkonna kõrval alati ka sekulaarne või profaanne valdkond. On olemas sekulaarne traditsioon, mis koosneb tavadest ja avaliku elu reeglitest, määrates sotsiaalse elu juhtimise viisi. "Siin leiduvad reeglid," ütleb Malinowski,

> on täiesti sõltumatud maagilistest või üleloomulikest ettekirjutustest ja nendega ei liitu kunagi tseremoniaalseid või rituaalseid elemente. Oleks vale arvata, et oma varasel arengutasemel elas inimene korrapäratus maailmas, reaalse ja ebareaalse segadikus, kus müstitsism ja mõistuslikkus olid üksteisest eristamiseni sarnased nagu järeletehtud ja õige raha kaosesse langenud riigis. Meie jaoks on maagiliste ja religioossete rituaalide puhul kõige olulisem täheldada, et need astuvad ellu vaid siis, kui teadmised osutuvad jõuetuks. Üleloomulikkusele rajatud tseremooniad kasvavad välja elust enesest, kuid kunagi ei alaväärista nad inimese praktilisi pürgimusi. Oma maagilistes või religioossetes rituaalides püüab inimene ellu kutsuda imesid mitte sellepärast, et ta eiraks oma vaimsete võimete piire, vaid vastupidi, sellepärast, et ta on neist ülimalt teadlik. Ja sammukese võrra edasi minnes näib mulle see tähelepanek lausa vältimatuna, kui soovime lõplikult ja alatiseks sõnastada tõe, et religioonil on oma teema-aines, oma õigustatud arenguvaldkond.[12]

Kuid isegi viimasena mainitud valdkonnas, müüdi ja religiooni õigustatud valdkonnas, ei ole looduse ja inimelu mõistmine kaugeltki ilma ratsionaalse tähenduseta. See, mida meie oma vaatenurgast nimetaksime irratsionaalseks, eel-loogiliseks või müstiliseks, on eeldus, millest

müütiline ja religioosne tõlgendus alguse saab, kuid see ei tähista veel tõlgendamise viisi. Kui me seda eeldust tunnustame ja kui me seda õigesti mõistame — samas valguses nagu loodusinimenegi —, ei tundu sellest järelduv enam ebaloogiline ega loogikavastane. Tegelikult on kõik müüdi intellektualiseerimise katsed, püüded seletada seda teoreetilise või moraalse tõe allegoorilise väljendusena, täielikult läbi kukkunud.[13] Niisugused katsed ignoreerisid müütilise kogemuse kõige olulisemaid tõiku. Müüdi tõeline alus ei seisne mitte mõtte-, vaid tundepinnases. Müüt ja loodusreligioon ei ole mingil juhul sisemiselt seosetud nähtused, milles puuduks tähenduslikkus ja arukus. Kuid nende terviklikkus sõltub palju rohkem tundeühtsusest kui loogikareeglitest. See ühtsus on loodusrahvaste elukäsituse sügavamaid tõukejõude. Kui teaduslik mõtlemine soovib reaalsust kirjeldada ja seletada, siis peab ta kasutama üldistavat meetodit, mis seisneb klassifitseerimises ja süstematiseerimises. Elu on jaotatud erinevateks aladeks, mis on üksteisest selgelt eristatavad. Piirid taime- ja loomariigi ning inimese vahel — samuti liikide, sugukondade ja perekondade erinevused — on põhjapaneva tähtsusega ja püsivad. Kuid loodusrahvad eiravad neid piire ega arvesta nendega. Nende arusaam elust on sünteetiline, mitte analüütiline. Elu ei ole jaotatud liikideks ja alaliikideks. Seda tajutakse kui katkematult kulgevat tervikut, mis ei allu mingitele selgepiirilistele ja ülitäpsetele lahterdamistele. Piirid erinevate valdkondade vahel ei ole ületamatuks takistuseks; nad on pidevas voolavuses, liikumises. Elusfääride vahel puudub ainumäärav erinevus. Millelgi ei ole spetsiifilist, muutumatut, staatilist kuju. Hetkelise metamorfoosi tulemusel võib ükskõik mis muutuda ükskõik milleks. Kui müütilisel maailmal on üldse mingit iseloomustavat või esileküündivat tunnust,

mingit seadust, millele ta allub — siis on see teisenemise seadus. Kuid isegi seda arvestades ei saa me müütilise maailma muutlikkust seletada loodusinimese võimetusega mõista asjade empiirilisi erinevusi. Just sel alal tõestab traditsionaalkultuuride inimene sageli oma üleolekut tsiviliseeritud inimesega võrreldes. Ta on äärmiselt tundlik paljude tunnusjoonte suhtes, mida meie tähele panna ei suuda. Paleoliitilist kunsti esindavad loomajoonised ja maalingud pärinevad inimkultuuri kõige varasematest arengujärkudest, kuid neid imetletakse sageli just nende loodustruuduse tõttu. Nad ilmutavad tollase inimese hämmastavaid teadmisi kõikvõimalike loomaliikide kohta. Primitiivse inimese kogu olemasolu sõltub suurelt osalt tema eristamis- ja tähelepanuvõimest. Kütina peab ta olema tuttav ka kõige pisemate, loomade elu ja käitumist puudutavate detailidega, ta peab olema võimeline märkide järgi erinevaid loomi ära tundma. Vaevalt küll, et see kõik võiks kuidagi toetada väidet, nagu oleks loodusinimese mõtlemine oma olemuse ja loomuse poolest eritlemisvõimetu või segipaisatud, eel-loogiline või müstiline.

Loodusrahvaste vaimseid võimeid ei iseloomusta mitte loogika, vaid üldine elutundlikkus. Traditsionaalkultuuride inimene ei vaatle loodust naturalisti pilguga, kes soovib asju korrastada oma intellektuaalse uudishimu rahuldamise eesmärgil. Ta ei lähene loodusele lihtsalt pragmaatilisest või tehnilisest huvist. Loodus ei ole tema jaoks lihtsalt objekt teadmiste saavutamiseks, aga ka mitte vahetute ja praktiliste vajaduste rahuldamise valdkond. Me tavatseme jaotada elu kaheks: praktilise ja teoreetilise tegevuse sfääriks. Sellise jaotuse juures kaldume unustama, et need sfäärid varjavad veel üht sügavamat kihistust. Loodusinimene seda ei unusta. Kõik ta mõtted ja tunded on ikka veel selle sügavama aluskihiga seotud. Ta loodusekäsitus

ei ole ainult praktiline ega ainult teoreetiline, see on s ü m p a a t i l i n e. Kui me selle seigaga ei arvesta, ei leia me iialgi teed müütilisse maailma. Müüdi kõige peamisem tunnus ei seisne mingis erilises mõtlemise või kujutluse laadis. Müüt tuleneb emotsioonist ja nimelt emotsionaalne taust annab kogu müüdiloomingule erilise värvingu. Mingil juhul ei saa öelda, et primitiivne inimene ei suudaks asjade empiirilisi erinevusi tajuda. Kuid tema looduse- ja elumõistmises kahvatuvad kõik need erinevused ühe tugevama tunde ees, sügava veendumuse ees elu põhilisest ja hävimatust ü h t e k u u l u v u s e s t, mis ületab üksikute nähtuste paljususe ja mitmekesisuse. Loodusinimene ei võta endale eelisõigustatud ja ainulaadset kohta loodustervikus. Kõigi eluvormide omavahelise suguluse eeldamine näib olevat müütilises mõtlemises üldlevinud. Totemistlikud tõekspidamised kuuluvad traditsionaalkultuuri kõige iseloomulikumate tunnuste hulka. Algelisel arenguastmel olevate hõimude kogu religioosne ja sotsiaalne elu allub totemistlikele arusaamadele; näitena võiks nimetada mõningaid austraalia aborigeenide hõime, keda Spencer ja Gillen on põhjalikult uurinud ja kirjeldanud.[14] Kuid isegi küllalt kõrge kultuuritasemega rahvaste uskumustes leidub keerukaid ja üksikasjadeni välja töötatud loomade austamise vorme. Totemismis ei pea inimene ennast lihtsalt mingi loomaliigi järeltulijaks. Nii antud hetkel olemasolev ja tegelik side kui ka tekkelooline seos ühendab kogu tema füüsilise ja sotsiaalse eksistentsi totemistlike esivanematega. Sageli tajutakse ja väljendatakse seda seost samastumisena. Etnoloog Karl von den Steinen kirjeldab, kuidas ühe indiaanihõimu totemistliku suguharu liikmed väitsid, et nad kuuluvad ka ise nende loomade hulka, kellest nad tuletavad oma päritolu: nad teatasid selgesõnaliselt, et nad o n näiteks veeloomad või punased papagoid.[15] Frazer jutustab, et Austraalias elav dieri-hõim, kelle tootemiks oli teatud liiki seeme, pidas oma pealikku t a i m e k s, mis seda seemet toodab.[16]

Nende näidete põhjal näeme, kuidas kindel usk elu ühtsusesse ületab kõik erinevused, mis meie meelest tunduvad olevat vaieldamatud ja kõrvaldamatud. Ei tarvitse väita, et neist erinevustest täielikult mööda minnakse. Empiirilises mõttes neid ei eitata, kuid religioosses mõttes peetakse neid tähtsusetuteks. Müütiline ja religioosne tunne ühendab looduse suureks ühiskonnaks, e l u ü h i s k o n n a k s. Inimene ise ei asetu selles ühiskonnas erilisele ega silmapaistvale kohale. Ta on osa sellest ühiskonnast, kuid ta ei seisa mingis mõttes kõrgemal kui ükskõik milline teine selle ühiskonna liige. Selles tervikus kuulub religioosne väärikus ühtmoodi nii madalamatele kui kõrgematele eluvormidele. Inimesed ja loomad, loomad ja taimed — kõik asuvad samal tasandil. Totemistlikes ühiskondades esinevad tootem-taimed kõrvuti tootem-loomadega. Elu ühtekuuluvuse ja lahutamatu terviklikkuse printsiip jääb püsima ka siis, kui suundume ruuminähtuste juurest ajakäsituse juurde. See kehtib mitte ainult samaaegsuse, vaid ka järgnevuse kohta. Generatsioonid järgnevad generatsioonidele ühtses ja katkematus jadas. Elu varasemad astmed säilivad reinkarnatsiooni näol. Vanavanema hing ilmneb uuendatuna vastsündinud lapses. Olevik, minevik ja tulevik põimuvad kokku, neid ei lahuta selged eraldusjooned; generatsioonidevahelised piirid muutuvad ebamääraseks.

Elu hävimatu ühtsuse tunne on nii tugev ja kindel, et võitleb koguni surma tõsiasja vastu seda trotsides. Loodusrahvaste mõtlemises ei peeta surma kunagi loomulikuks nähtuseks, mis kuuluks üldiste seaduspärasuste juurde. Surm ei ole paratamatus, vaid erand. Ta sõltub

alati individuaalsetest ja juhuslikest põhjustest. Tema põhjuseks on nõidus või maagia või mingi isiklik süü. Kirjeldades austraalia aborigeene, osutavad Spencer ja Gillen, et kohalikes hõimudes ei tunnistata üldse niisugust asja nagu loomulik surm. Kui hõimu liige sureb, peab ta kindlasti olema tapetud mõne teise mehe või koguni naise poolt; ja varem või hiljem tungitakse sellele mehele või naisele kallale.[17] Surm ei ole alati olemas olnud; ta tuli maailma mingi erilise sündmuse, inimese eksituse või juhuse teel. Paljud müüdid jutustavad surma tekkimisest. Arusaam, et inimene on oma loomuse või olemuse poolest surelik, näib olevat müütilisele ja loodususundilisele mõtlemisele täiesti võõras. Sellest seisukohast on müütilise surematuseusu ja kõigi hilisemate puht-filosoofiliste veendumuste vahel silmatorkav erinevus. Kui me loeme Platoni *Phaidonit*, näeme pingelist filosoofilist mõttetegevust, mis taotleb anda selget ja vaieldamatut tõestust inimhinge surematuse kohta. Müütilises mõtlemises on asi täiesti teine. Siin on tarvis tõestada hoopis vastupidist. Kui miski vajab tõestamist, siis mitte surematuse, vaid surma tõsiasi. Kuid müüdid ja loodusreligioon ei pea iialgi vastavaid tõestusi piisavateks. Kindlalt jäävad nad surma võimalikkust eitama. Teatud mõttes võiks kogu müütilist mõtlemist vaadelda kui järjekindlat ja kangekaelset surma kui nähtuse negatsiooni. Just veendumus elu katkematuses ja ühtsuses sunnib müütilist mõtlemist surmast kui nähtusest vabanema. Vahest on loodusreligioon kõige tugevam ja jõulisem elujaatus, mida inimkultuuris üldse leida võib. Kirjeldades Egiptuse püramiidide vanimaid tekste, ütleb Breasted, et nende läbivaim ja valitsevaim tunnusjoon on tungiv ja lausa raevukas protest surma vastu. "Neid võiks nimetada kõige varasemateks tunnismärkideks inimese meeleheitlikust mässust põhjatu

pimeduse ja vaikuse vastu, millest keegi tagasi ei pöördu. Püramiiditekstides ei esine kunagi sõna "surm", välja arvatud negatiivses vormis või seoses vaenlastega. Taas ja taas kuuleme visa järjekindlusega väidet, et surnud elavad."[18]

Loodusinimese isiklik ja sotsiaalne tundeala on sellest veendumusest haaratud. Inimese elul ei ole ajas ega ruumis kindlaid piire. Elu ulatub üle looduse ja üle inimese ajaloo. Herbert Spencer on sõnastanud teesi, et esivanemate kultust tuleb pidada religiooni esmaseks allikaks ja lähtekohaks. Kahtlemata on see üks kõige üldisemalt levinud religioosseid motiive. Maailmas on tõenäoliselt vähe rahvaid, kes surnutekultusega üldse mingil moel ei tegele. Järglaste üheks kõrgemaks religioosseks kohuseks on pärast vanema surma varustada teda toidu ja muu vajalikuga, et ta võiks toime tulla uues olukorras, millesse ta on sattunud.[19] Paljudel juhtudel on esivanemate kultuse näol tegemist kõikeläbiva tunnusjoonega, mis iseloomustab ja ajunab kogu religioosset ja sotsiaalset eluvaldkonda. Hiinas peetakse esivanemate kultust, mida reguleerib ja sanktsioneerib riik, üldse ainsaks religiooniks. "See tähendab," ütleb de Groot oma kirjelduses hiina religiooni kohta,

> et perekondlikud sidemed surnutega ei ole mingil juhul katkenud, ja et surnud jätkavad oma autoriteedi ja kaitsefunktsioonide teostamist. Nad on hiinlaste jaoks endastmõistetavalt kaitsejumalused, kodujumalad, kes peletavad eemale kurje vaime ja toovad õnne. ... Esivanemate kummardamine, mis toob kaasa surnud perekonnaliikme kaitsva suhtumise, on hiinlase jaoks rikkuse ja õitsengu tingimuseks. Tegelikult on isegi tema vara surnud esivanemate oma; kuna surnud jätkavad elu ja kodusviibimist ning vanemateaustus ja patriarhaalsed tavad nõuavad, et kõik, mis lapsel on, kuuluks vanematele.

> ... Meil tuleb seetõttu pidada vanemate ja esivanemate austamist hiinlaste sotsiaalse ja religioosse elu keskmeks.[20]

Hiina on klassikaline esivanemate austamise piirkond, mille näitel võime uurida kõiki antud nähtuse tunnuseid ja tähendusseoseid. Ent üldised religioossed motiivid, millele vanematekultus rajaneb, ei sõltu mingitest spetsiifilistest kultuuri või sotsiaalse elu tingimustest. Neid motiive võib leida väga erinevates kultuurikeskkondades. Kui vaatame klassikalist antiikaega, märkame neidsamu motiive rooma usundis — ja sealgi on nad kogu tollasele elule oma jälje jätnud. Oma tuntud raamatus *La cité antique* on Fustel de Coulanges kirjeldanud Rooma riigi religiooni, kusjuures ta püüab näidata, et kogu roomlaste sotsiaalne ja poliitiline tegevus kannab maanide kummardamise pitserit. Kahtlemata oli rooma usundi üheks põhiliseks ja silmatorkavamaks tunnuseks esivanemate austamine.[21] Teisest küljest kuulub näiteks Ameerika indiaanlaste religiooni olulisemate joonte hulka usk ellu pärast surma, mis omakorda baseerub veendumusel, et elavate inimeste ja surnute vaimud suhtlevad omavahel; seda veendumust jagavad võrdselt peaaegu kõik arvukad hõimud Alaskast Patagooniani.[22] Eelnev näitab selgelt ja kindlalt, et oleme jõudnud loodusreligiooni tõepoolest universaalse, algse ja olulise tähtsusega tunnusjooneni. Ja seda elementi on võimatu mõista tema tõelises tähenduses, kui lähtume eeldusest, et religioon saab alguse hirmust. Peame otsima mingit teist ja sügavamat allikat, kui tahame mõista sidet, mis ühendab kaht nähtust: totemismi ja esivanemate kultust. On tõsi, et püha ja jumalikuga kaasneb alati teatud hirm: see on samaaegselt *mysterium fascinosum* ja *mysterium tremendum*.[23] Aga kui me järgime oma üldist põhimõtet — kui hindame loodusinimese vaimulaadi nii tema tegude kui ka eluavalduste ja tõeks-

pidamiste varal —, siis märkame, et ta toimingud peidavad endas veel palju tugevamat motiivi. Loodusinimese elu on igal hetkel ja igast küljest ohustatud tundmatute vaenulike jõudude poolt. Seetõttu sisaldab vana ütlus *primus in orbe deos fecit timor* sisemist psühholoogilist tõenäosust. Kuid näib, et juba varasematel ja algelisematel tsivilisatsiooniastmetel leidis inimene uue jõuteguri, mille abil surmahirmule vastu seista ja seda maha suruda. Ta seadis surma tõsiasjale vastu veendumuse, et elu on ühtne, katkematu ja hävimatu tervik. Isegi totemismis väljendub sügav usaldus kõigi asjade osadusühtsuse suhtes — seda osadusühtsust tuleb säilitada ja edendada inimese järjekindlate püüdluste abil, rangete maagiliste riituste läbiviimise ja religioossetest tavadest kinnipidamise teel. W. Robertson-Smithi semiidi religiooni kohta kirjutatud raamatu üheks suuremaks teeneks tuleb lugeda just nimetatud asjaolu rõhutamist. Sel viisil suutis ta seostada totemistlikud ilmingud teiste religioosse elu nähtustega, mis esmapilgul näivad olevat täiesti erinevat laadi. Isegi kõige julmemad ja tooremad ebausukombed paistavad teistsuguses valguses, kui vaatame neid selle nurga alt. "Mõned kõige tähelepanuväärsemad ja püsivamad vana-aja paganuse jooned," ütleb Robertson-Smith,

> alustades loodusrahvastele omase totemismiga, leiavad rahuldava seletuse selle füüsilise sugulussideme näol, mis ühendab sama religioosse ja sotsiaalse kogukonna inimlikke ja üleinimlikke liikmeid. ... See ülitugev side, mis ühendab inimesi nende jumalaga, on seesama veresuguluse side, mis varastes ühiskondades on kokkuliitvaks seoseks inimese ja inimese vahel ning moraalse kohustuse pühaks seaduseks. Nõnda näeme, et isegi oma kõige algelisemal kujul oli religioon moraalseks jõuks. ... Kõige kaugematest aegadest peale on religioon, erinevalt maagiast või nõidusest, suunatud sugulaslike ja sõbralike olendite poole, kes võivad küll

> teatud perioodil oma rahva peale vihased olla, kuid on alati lepitatavad — välja arvatud küll neid kummardava rahva vaenlaste või kogukonna reeturite poolt. ... Religioon selles mõttes ei ole hirmu laps, ja erinevus niisuguse religiooni ja nähtamatute kurjade vaimude ees tuntava hirmu vahel on samavõrd absoluutne ja põhimõtteline nii arengu varasematel kui hilisematel perioodidel.[24]

Matusekombed maailma kõikvõimalikest kohtadest osutavad samale tõigale. Surmahirm on kahtlemata üks kõige enam levinud ja inimesse kõige sügavamalt juurdunud instinkt. Nähes surnukeha, on inimese esimene reaktsioon jätta see sinnapaika ja õudustundes põgeneda. Kuid niisugune käitumine esineb vaid mõningatel erandjuhtudel. Peagi astub selle asemele vastupidine hoiak, soov surnu vaimu kinni hoida või tagasi kutsuda. Meie kasutada olev etnoloogiline materjal viitab nende kahe sisemise impulsi omavahelisele võitlusele. Tavaliselt näib viimane siiski peale jäävat. Tõsi küll, leidub hulgaliselt tõrjetoiminguid, et takistada surnu vaimu koju tagasi pöördumast. Pärast surnukirstu hauda asetamist heidetakse sellele tuhka, et vaim ei leiaks õiget teed. Surnu silmade sulgemise kommet on seletatud katsega takistada tal nägemast teed, mida mööda teda hauale viiakse.[25] Enamjaolt aga domineerib vastupidine tendents. Kõigi võimalustega püüavad elusolijad vaimu enda läheduses hoida. Sageli maetakse laip elumajja, mis jääbki siis alatiseks ta asupaigaks. Surnute vaimud muutuvad kodujumalateks; ja perekonna elu ning õitseng sõltub nende soosingust ja heatahtlikkusest. Vanema surmahetkel anutakse teda, et ta ei lahkuks. "Me oleme sind alati armastanud ja hoidnud," ütleb laul, mida Tylor tsiteerib, "me oleme kaua sama katuse all elanud; ära jäta seda nüüd maha! Tule koju! See on sinu jaoks pühitud ja puhas, ja meie, kes me oleme sind

alati armastanud, oleme siin; ja riis on sinu jaoks valmis pandud, ja vesi; tule koju, tule koju, tule jälle meie juurde."[26]

Sellest seisukohast ei ole müütilise ja religioosse mõtlemise vahel mingit olulist erinevust. Mõlemate lähtealuseks on üks ja sama nähtus, inimese elu. Inimkultuuri arengukäigus ei ole võimalik fikseerida hetke, mil müüt lõpeb ja religioon algab. Kogu usundiloos jääb religioon lahutamatult seotuks teda läbivate müütiliste elementidega. Teisest küljest sisaldab müüt, isegi kõige tahumatumal ja algelisemal kujul, mõningaid motiive, mis teatud mõttes ennetavad hilisemaid ja kõrgemaid religioosseid ideaale. Müüt on algusest peale potentsiaalne religioon. Kuid ühelt tasemelt teisele ei vii mitte ootamatu mõttekriis või tunderevolutsioon. Teoses *Les deux sources de la morale et de la religion* püüab Henri Bergson meid veenda, et tema poolt kirjeldatud "staatilise religiooni" ja "dünaamilise religiooni" vahel valitseb ületamatu vastuolu. Esimene on sotsiaalse surve tulemus, teine aga rajaneb vabadusel. Dünaamilises religioonis ei allu me mitte survele, vaid tõmbejõule — ja selle tõmbejõu tulemusel purunevad kõik endised staatilise, tavaomase ja traditsioonilise moraali sotsiaalsed köidikud. Me ei jõua kõrgema religioonini, inimese religioonini, mitte järk-järgult, perekonna ja rahvuse kaudu. "Me peame," ütleb Bergson,

> üheainsa hüppega sellest kaugele ette jõudma ja, tegemata seda oma eesmärgiks, saabuma selleni seda ületades. ... Kas me räägime religiooni keelt või filosoofia keelt, kas küsimus on armastuses või austuses — igatahes tuleb esile erinevat laadi kõlbelisus, teistsugune kohustus, mis seisab kõrgemal ja väljaspool sotsiaalset survet. ... Kui loomulik kohustus kujutab endast survet või tõukejõudu, siis täielik ja ehtne kõlbeline käitumine on ajendatud kaasahaaratusest. ... Ühest seisundist teise ei ole võimalik siirduda mina avardamise

teel. ... Kui me lükkame kõrvale nähtumused, et jõuda reaalsuseni, ... siis leiame kaks vastandlikku poolust: surve ja püüdluse; kusjuures esimene on seda täiuslikum, mida ebaisikulisemaks ta muutub, mida lähemal ta on neile loomulikele jõududele, mida me nimetame harjumuseks või koguni instinktiks; teine aga on seda jõulisem, mida ilmsemalt ta tuleneb konkreetsete isikute mõjust ja mida selgemalt ta looduse üle võidurõõmutseb.[27]

On üllatav, et Bergson, kelle õpetust on sageli kirjeldatud kui bioloogilist filosoofiat, elu ja looduse filosoofiat, tõstab oma viimases töös esile moraalse ja religioosse ideaali, mis eelneva valdkonnaga võrreldes on täiesti teistsugune.

Inimene kavaldab looduse üle, kui ta muudab sotsiaalse ühtsustunde inimlikuks vendluseks; ta tüssab loodust ikkagi, sest need ühiskonnad, mille ülesehitus järgis inimhinge algset struktuuri ... nõudsid, et teatud inimgrupp oleks tihedalt ühendatud, kuid erinevate gruppide vahel võis esineda tõelist vaenutsemist. ... Inimene, kes värskelt looduse rüpest tuli, oli ühtaegu mõtlev ja sotsiaalne olend, tema sotsiaalsus pidi aitama tal leida oma kohta väikeses kogukonnas, tema mõtlemisvõime aga oli kavandatud isikliku ja grupi elu edendamiseks. Kuid tema mõtlemine, mis omal jõul avardus, on hämmastavalt edasi arenenud. Ta on vabastanud inimesed sellest piiratud ringist, millesse nad oma loomu poolest olid määratud. Ja seetõttu polnud sugugi võimatu, et mõned eriti andekad neist avasid suletu taas ja teostasid — vähemasti enese jaoks — selle, mida loodus inimkonna heaks teha ei võinud.[28]

Bergsoni eetika on tema metafüüsika tagajärg ja järeldus. Ta püstitas endale ülesande tõlgendada inimese eetilisi eluväljendusi metafüüsilise süsteemi raamides. Tema loodusfilosoofias kirjeldatakse orgaanilist maailma kui kahe vastandliku jõu pideva võitluse tulemust. Ühest küljest

aine mehhaanilisus, teisest küljest loov ja ülesehitav jõud: *élan vital*. Elupendel võngub pidevalt ühest äärmusest teise. Aine inertsus seisab vastu vitaalsele impulsiivsele energiale. Vastavalt Bergsonile peegeldab inimese eetiline elu sedasama metafüüsilist aktiivse ja passiivse printsiibi heitlust. Sotsiaalne elu kordab ja peegeldab orgaanilises elus esinevat üldist protsessi. See seisneb kahe vastandliku jõu pinges. Üks tahab säilitada ja praegust olukorda igikehtivaks muuta, teine püüdleb inimelu uute ja seni tundmatute vormide poole. Esimene suundumus iseloomustab staatilist religiooni, teine dünaamilist religiooni. Ilmselgelt ei ole võimalik mõlemaid ühisele nimetajale taandada. Inimkond võib vaid järsu hüppe abil ühest punktist teise siirduda — passiivsuselt aktiivsusele, sotsiaalse surve olukorrast individuaalsele ja enesega määratletud eetilisusele.

Ma ei eita, et eksisteerib oluline erinevus religiooni kahe esinemisvormi vahel, mida Bergson kirjeldab sõnadega "surve" ja "tõmbejõud". Tema raamat annab mõlema kohta väga selge ja mõjusa analüüsi. Kuid metafüüsiline süsteem ei või rahulduda mingi nähtuse pelgalt analüüsiva kirjeldamisega, ta püüab jõuda algpõhjusteni. Bergson oli seetõttu sunnitud tuletama need kaks kõlbelis-religioosset tüüpmudelit kahest erinevast toimejõust, kusjuures üks neist valitseb algelist sotsiaalset elu, teine aga murrab ühiskondliku surve ahelad, et luua vaba isiksuse uus ideaal. Kui me nõustume selle teesiga, siis mööname, et puudub järjepidev arenguprotsess, mis võiks viia ühelt vormilt teisele. Vaid ootamatu kriis mõtlemises ja tunderevolutsioon tähistab üleminekut staatiliselt religioonilt dünaamilisele.

Vaevalt aga, et religiooniloo lähem uurimine seda teooriat kinnitab. Ajaloolisest vaatevinklist on väga raske neid

kaht moraali ja religiooni allikat teravalt eristada. Muidugi ei kavatsenud Bergson rajada oma eetika- ja religiooniteooriat ainult metafüüsilistele põhjendustele. Järjekindlalt viitab ta sotsioloogide ja antropoloogide töödes leiduvatele empiirilistele andmetele. Tõepoolest, antropoloogide hulgas valitses pikka aega seisukoht, et algelise sotsiaalse elukorralduse tingimustes ei saa rääkida mingist üksikinimese aktiivsusest. Oldi veendunud, et ürgühiskonnas ei olnud üksikindiviid veel võitlusse astunud. Inimese tunded, mõtted ja teod ei tulenenud temast enesest, hoopis välised jõud ajendasid neid. Loodusinimese elu iseloomustati jäiga, ühtlustava ja halastamatu mehhanismina. Kombeid ja tavasid järgiti orjalikult ja tuimalt vaid vaimsest inertsist või üldkehtiva grupiinstinkti tõukel. Iga hõimuliikme automaatset allumist hõimu seadustele peeti kaua aega põhiliseks aksioomiks, millele toetus kogu loodusrahvaste ühiskonnakorra ja tavakuulekuse uurimine. Viimased antropoloogilised andmed on aga seda dogmat loodusrahvaste ühiskondliku elu täieliku mehhaanilisuse ja automatismi kohta olulisel määral kõigutanud. Malinowski arvates annab see dogma taditsiooniliste kultuuride elutegelikkusest vale ettekujutuse. Ta märgib, et kahtlemata on loodusinimesel ülisuur respekt oma hõimu tavade ja traditsioonide vastu, kuid tavad ega traditsioonid ei ole ainsad jõud, mis ta elu mõjutavad. Isegi kõige madalamal kultuuritasemel võib leida jälgi veel ühest teisest jõust.[29] Inimese elu täieliku surve all, elu, milles iga-, sugune individuaalne tegevus on täiesti maha surutud või kõrvaldatud, näib olevat pigem sotsioloogiline ja metafüüsiline konstruktsioon kui ajalooline tegelikkus.

Kreeka kultuuriajaloos leiame perioodi, mil vanade jumalate aeg, Homerose ja Hesiodose jumalate aeg hakkab otsa saama. Ägedalt rünnatakse rahvalikke arusaamu

neist jumalatest. Hakkab esile kerkima uus religioosne ideaal, mille kujundavad üksikindiviidid. Suured luuletajad ja suured mõtlejad — Aischylos ja Euripides, Xenophanes, Herakleitos ja Anaxagoras — loovad uusi intellektuaalseid ja moraalseid norme. Nendega võrreldes kaotavad Homerose-aegsed jumalad oma autoriteedi. Nende antropomorfne iseloom on ilmselge ja seda kritiseeritakse halastamatult. Ometi ei puudunud kreeka rahvaliku religiooni antropomorfsuses ka oma positiivne väärtus ja tähendus. Jumalate inimlikustamine oli religioosse mõtlemise arenguteel hädavajalik vaheaste. Paljudes kreeka kohalikku tähtsusega usunditavades leidub veel praegugi märke loomade austamisest ja isegi totemistlikest uskumustest.[30] "Kreeka religiooni arengukäigu," ütleb Gilbert Murray,

> võib endastmõistetavalt jagada kolme järku, kusjuures kõik kolm on ajalooliselt olulised. Esimene on primitiivne *Euetheia* ehk teadmatuse ajastu, enne kui Zeus hakkas inimeste meeli erutama; sellele ajastule on antropoloogid ja uurijad leidnud paralleele kõikjal maailmas. ... Olgugi mõnes mõttes iseloomulikult kreekapärane, on see ajajärk ometi tüüpiline ja sarnane kõikjal mujal esinevate samasuguste perioodidega inimmõtlemises, nii et tekib kiusatus pidada seda igasuguse religiooni loomulikuks alguseks või vähemasti loomulikuks toormaterjaliks, millest religioon sünnib.[31]

Siis algab protsess, mida Gilbert Murray nimetab oma töös "Olümpose vallutamiseks". Pärast seda vallutust mõistis inimene loodust ja enese kohta looduses hoopis teisiti kui varem. Elu ühtekuuluvuse tunne andis maad uuele ja tugevamale motiivile — inimese erilisele individuaalsusetajule. Sellega lõppes loomulik sugulus, vereside, mis ühendab inimest taimede ja loomadega. Oma isikuomadusi evivates jumalates hakkas inimene nägema ka enese isikut uues valguses. Niisugust arengut võib selgelt tajuda

kõrgeima jumala, Olümpose Zeusi kujunemist jälgides. Ka Zeus on loodusejumal, keda kummardatakse mäetippudel; ta valitseb pilvede, vihma ja äikese üle. Kuid pikkamööda omandab ta uue kuju. Aischylos kujutab teda juba ülima eetilise ideaalina, õigluse hoidja ja kaitsjana. "Homerose-aegne religioon," ütleb Murray,

> on üks aste Kreeka eneseteostamise teel. ... Maailma ei kujutletud ilma väljastpoolt tuleva juhtimiseta, aga see polnud ka lihtsalt mana madude ja härgade ja piksekivide ja koletiste sissetungile allutatud paik, vaid seda juhiti ja korraldati teatud hulga isiksuslike ja mõtlevate valitsejate poolt, tarkade ja heldete isade poolt, kes olid vaimult ja väliskujult inimesele sarnased, ainult kirjeldamatult kõrgemad.[32]

Religioosse mõtlemise arengut jälgides saame aru, kuidas inimmõistuses ärkab uus jõud ja aktiivsus. Filosoofid ja antropoloogid on sageli öelnud, et religiooni tõeline ja algne lähtekoht on inimeses peituv sõltuvustunne. Schleiermacheri arvates on religioon sündinud "jumalikule suunatud absoluutsest sõltuvustundest". Raamatus *Kuldne oks* on J. G. Frazer selle teesi üle võtnud. "Religioon, mis algab inimesest kõrgemaid jõude aimamisi ja osaliselt tunnustades," ütleb ta, "kaldub teadmiste kasvades süvenema ja muutub veendumuseks, et inimene on täielikult ja absoluutselt sõltuv jumalikust; tema endine vaba käitumine teiseneb kõige alandlikumaks allaheitlikkuseks nähtamatute salapäraste jõudude ees."[33] Aga kui selline iseloomustus religiooni kohta tõde sisaldabki, siis ainult poolikut tõde. Mitte üheski inimkultuuri valdkonnas ei saa "kõige alandlikumat allaheitlikkust" pidada tõeliseks ja otsustavaks tegevuse ajendiks. Täiesti passiivsest hoiakust ei saa tekkida mingisugust loovat energiat. Selles mõttes tuleb inimese teadvuse arengus isegi maagiat pidada suure tähtsusega vaheastmeks. Usk maagiasse on üks varasemaid ja üllatavamaid märke inimese enesekindluse ärkamisest. Ta ei tunne ennast enam loomulike või üleloomulike jõudude armu hooleks jäetuna. Ta hakkab mängima oma osa, temast saab iseseisev tegur looduse näitelaval. Igasugune maagiline toiming rajaneb veendumusel, et nähtuste loomulikud tagajärjed sõltuvad suurel määral inimese tegudest. Looduse kulg sõltub inimese ja üleloomulike jõudude õigest osalusest ja koostööst. Seda koostööd reguleerib range ja põhjalikult välja töötatud rituaal. Igal elualal on oma maagilised reeglid. Oma reeglid on nii põllunduse, jahipidamise kui ka kalapüügi jaoks. Totemistlikus ühiskonnas on igal suguharul erinevad maagilised riitused, mida nad peavad enda eesõiguseks ja saaduseks. Mida keerulisem ja ohtlikum mingi ettevõtmine on, seda vältimatumaks need riitused osutuvad. Maagiat ei kasutata praktilisteks eesmärkideks, selleks, et inimest tema igapäevastes vajadustes aidata. Tal on kõrgemad eesmärgid, ta on mõeldud julgustnõudvate ja ohtlike ettevõtmiste tarvis. Melaneesia Trobriandi saarte pärismaalaste mütoloogiat iseloomustades räägib Malinowski, et nende ülesannete juures, mille sooritamiseks pole tarvis erilisi ja erandlikke pingutusi, erakordset julgust või vastupidavust, ei leidu mingeid jälgi maagiast või mütoloogiast. Kuid väljaarenenud maagia ja sellega seotud mütoloogia esineb alati siis, kui toiming on ohtlik ja tulemused ebakindlad. Väiksema tähtsusega majanduslikus tegevuses, nagu kunst ja käsitöö, jahipidamine, juurikate ja puuviljade korjamine, ei vaja inimene maagiat.[34] Ainult tugeva emotsionaalse pinge korral pöördub ta abi saamiseks maagiliste riituste poole. Nende riituste sooritamisel aga saab ta teadlikuks omaenese sisemistest jõududest — oma tahtejõust ja energiast. Maagiaga kaasneb inimese tahtepingutuse kõrgem kontsentratsioon, mis tavapärastes tingimustes on

hajutatud ja ebamäärane. Maagia läbiviimise tehnika ise eeldab tugevat kontsentratsiooni. Igasugune maagiakunst nõuab ülimat tähelepanu. Kui seda õiges järjekorras ja kindlate eeskirjade järgi ei toimetata, pole tal mõju. Sellest seisukohast võime öelda, et maagia oli esimene kool, mille loodusinimene läbi käis. Isegi kui see ei suuda viia soovitud praktiliste tulemusteni ega täida inimese soove, õpetab maagia ometi usku omaenese jõuvarudesse — inimene hakkab ennast pidama olendiks, kes ei pea ainult loodusjõududele alluma, vaid on võimeline oma vaimse energia abil neid jõudusid suunama ja kontrollima.

Maagia ja religiooni vaheline suhe on äärmiselt hämar ja vastuoluline. Filosoofilise antropoloogia esindajad on ikka ja jälle püüdnud sellesse küsimusse selgust tuua. Kuid nende teooriad erinevad suurel määral ja on omavahel sageli vastuolus. Loomulikult sooviksime näha täpset definitsiooni, mis võimaldaks meil tõmmata selge piiri maagia ja religiooni vahele. Teoreetiliselt öeldes oleme veendunud, et nad ei tähenda üht ja sama asja ja me ei nõustu neid tuletama ühisest algallikast. Me peame religiooni kõrgemate moraalsete ideaalide sümboolseks väljenduseks, kuid maagiast mõtleme enamasti kui tahumatute ebausukommete kogumist. Religioosne usk näib muutuvat kergekaaluliseks ebausklikkuseks niipea, kui seostame seda maagiaga. Teisest küljest teeb aga meie käsutuses olev etnograafilise ja antropoloogilise materjali iseloom nende kahe valdkonna eristamise äärmiselt raskeks. Sedalaadi katsed on muutunud väga küsitavaks. Tänapäeva antropoloogia üheks postulaadiks näib olevat, et maagia ja religiooni vahel eksisteerib kindel järjepidevus.[35] Frazer oli üks esimesi, kes püüdis tõestada, et isegi antropoloogilises mõttes ei ole maagiat ega religiooni võimalik ühe pealkirja alla viia. Tema arvates on neil täiesti

erinev psühholoogiline alus ja nad on suunatud vastandlikele eesmärkidele. Maagia ummikussejooksmine ja luhtumine sillutas teed religioonile. Maagia pidi kokku varisema, et religioon võiks esile tõusta. "Inimene nägi, et mida ta oli pidanud põhjusteks, ei olnudki põhjused, ja et kõik tema pingutused tegutseda neid kujuteldavaid põhjusi arvestades, olid tagajärjetud. Ta vaevaline töö oli tühja puksnud, ta teadmishimuline leidlikkus asjatult raisatud. Ta oli tõmmanud tühja loosi." Maagiast pettununa leidis inimene religiooni selle tõelises tähenduses. "Kui tohutu suur maailm jätkas oma kulgemist ilma tema või ta kaaslaste abita, siis pidi see kindlasti olema tingitud asjaolust, et leidus teisi, kuid temast palju tugevamaid olendeid, kes ise nähtamatuks jäädes suunasid maailma käiku ja tõid esile kõik need erinevad sündmused, mida ta senini oli uskunud sõltuvat tema poolt sooritatavast maagiast."[36]

Selline vahetegemine näib aga olevat üsna kunstlik nii süstemaatilise mõtlemise kui etnoloogiliste faktide vaatenurgast. Meil puuduvad empiirilised tõendused, et mingi varasem maagiaperiood oleks hiljem asendunud religiooniperioodiga.[37] Küsitav on ka psühholoogiline analüüs, millele nende kahe ajajärgu eristamine toetub. Frazer peab maagiat teoreetilise või teadusliku tegevuse tagajärjeks, inimese uudishimu tulemuseks. See uudishimu õhutas inimest uurima asjade põhjusi, aga kuna ta ei suutnud avastada tegelikke põhjusi, pidi ta rahulduma väljamõeldud põhjustega.[38] Religioonil aga ei ole teoreetilisi eesmärke, ta väljendab eetilisi ideaale. Ent kui me uurime loodusreligioonide kohta leiduvaid fakte, osutuvad mõlemad eelpooltoodud seisukohad alusetuks. Algusest peale on religioon pidanud täitma nii praktilist kui teoreetilist ülesannet. Ta sisaldab nii kosmoloogiat kui antropoloogiat; ta vastab nii maailma kui inimühiskonna tekkimise

kohta käivatele küsimustele. Ja siit tuletab ta ka inimese ülesanded ja kohustused. Neid kaht aspekti ei ole võimalik täielikult lahutada; nad on liitunud ja põimunud selles põhilises tunnetuses, mida oleme püüdnud kirjeldada kui elu ühtekuuluvuse tajumist. Siin peitub maagia ja religiooni ühine lähtealus. Maagia ei ole mingi erisorti teadus — pseudoteadus. Samuti ei saa seda tuletada põhimõttest, mida moodsas psühhoanalüüsis nimetatakse "mõtlemise kõikvõimsuseks" (*Allmacht des Gedankens*).[39] Maagiaga seotud tõsiasjad ei seletu ainult sooviga rohkem teada saada või loodust hallata ja valitseda. Frazer teeb selget vahet maagia kahe vormi vahel, mida ta nimetab vastavalt "jäljendavaks maagiaks" ja "sümpaatiliseks maagiaks".[40] Kuid igasugune maagia on oma lähtealuselt ja tähenduselt "sümpaatiline", sest inimene ei püüaks saavutada loodusega maagilist kontakti, kui ta ei usuks, et on olemas side, mis kõiki asju ühendab — et tema ja looduse ja erinevate esemete vaheline lahutatus on tegelikult kunstlik, mitte tõeline.

Filosoofia keeles väljendab seda veendumust stoikute maksiim συμπάθεια τῶν ὅλων. Siin ilmneb tihendatud kujul seesama fundamentaalne usk, mis kannab ka kõiki maagilisi rituaale. Ilmselt on tõepoolest ohtlik ja meelevaldne siduda kreeka filosoofia arusaamasid inimkonna kõige algelisemate uskumustega. Kuid stoikud, kes välmisid idee "terviklikust kokkukuuluvusest", ei olnud mingil juhul ka ise veel rahvaomase religiooni vaadetest täielikult välja kasvanud. Tänu oma *notitiae communes* põhimõttele — põhimõttele, mille kohaselt on olemas arusaamu, mis kehtivad sarnaselt igal pool ja igal ajal — püüdsid nad lepitada müütilisi ja filosoofilisi mõttesuundi; nad tunnistasid, et viimasedki sisaldavad teatud määral tõde. Nad ise ei kõhelnud kasutada "tervikliku kokkukuuluvuse"

argumenti rahvalike uskumuste tõlgendamiseks ja õigustamiseks. Stoikute õpetus, et kõikehõlmav πνεῦμα, kogu universumit läbiv hingus, loob kõiki asju koos hoidva pinge, viitab tegelikult üllatavale analoogiale loodusrahvaste uskumustega — võrrelgem seda näiteks polüneeslaste mana, irokeeside orenda, siuude wakani või algonkinide manituga.[41] Muidugi oleks arutu tegu asetada filosoofiline tõlgendus samale tasandile müütilis-maagilise tõlgendusega. Kuid me võime siiski tuletada mõlemad samast juurest, samast sügaval asetsevast religioosse tunde kihistusest. Et selle kihistuseni jõuda, ei tarvitse konstrueerida maagiateooriat, mis rajaneks empiirilise psühholoogia põhimõtetel, eriti veel assotsiatiivsete ideede põhimõttel.[42] Meil tuleb probleemile läheneda maagilise rituaali poolsest küljest. Malinowski on jäädvustanud meeldejääva kirjelduse Trobriandi saarte elanike hõimupidustuste kohta. Pidustuste juurde kuuluvad alati müütilised lood ja maagilised tseremooniad. Pühal aastaajal, lõikuspidude perioodil, tuletatakse vanemate poolt nooremale põlvkonnale meelde, et esivanemate vaimud pöörduvad alilmast tagasi. Vaimud naasevad mõneks nädalaks ja elavad jälle külades, laskuvad puudele, istuvad nende jaoks spetsiaalselt püstitatud kõrgetel platvormidel ja jälgivad maagilisi tantse.[43] Niisugused maagilis-usulised tavad annavad selge ja konkreetse pildi "sümpaatilise maagia" tegelikust tähendusest ning selle sotsiaalsest ja religioossest toimimisest. Inimesed, kes sellistel pidustustel osalevad, tantsides maagilisi tantse, on sulanud kokku omavahel ja ühinenud kõigi loodusesemetega. Nad ei ole ümbritsevast isoleeritud; nendega rõõmustab kaasa kogu loodus, samuti nende esivanemad. Aeg ja ruum on kadunud, minevik on saanud olevikuks; inimkonna kuldne ajastu on taas alanud.[44]

Religioon ei püüdnud inimkonna sügavamaid instinkte alla suruda või välja juurida; ta poleks seda suutnudki. Tal oli teine ülesanne — neid instinkte kasutada ja uutesse kanalitesse suunata. Usk "terviklikku kokkukuuluvusse" on üks religiooni enese tugevamaid alustalasid. Kuid religioosne kokkukuuluvustunne erineb müütilisest või maagilisest sümpaatilisest tundest. Ta avab tee uuele, individuaalsele tundetoonile. Siiski seisame siin silmitsi religioosse mõtlemise ühe põhilise vastuoluga. Individuaalsus näib olevat religiooni poolt postuleeritud universaalse tunde eitus või vähemasti piiramine: *omnis determinatio est negatio.* See tähendab finiitset eksistentsi — ja seni, kui me ei ole purustanud selle finiitse eksistentsi tõkkeid, ei suuda me haarata infiniitset. Religioosse mõtlemise arenguteel tuli see raskus ületada, see mõistatus lahendada. Me võime mainitud arenguteed jälgida kolmes suunas. Võime seda vaadelda psühholoogilises, sotsioloogilises ja eetilises plaanis. Nii inimese isiksusliku, sotsiaalse kui moraalse teadlikkuse kasv koondub samasse punkti. Kõik kolm osutavad pidevale diferentseerumisele, mille tulemusel moodustub viimaks uus tervik. Loodusreligiooni kontseptsioonid on palju hämaramad ja ebaselgemad kui meie kontseptsioonid ja ideaalid. Polüneeslaste manal on ebamäärane ja muutlik iseloom, nagu ka maailma muudes paikades leiduvatel vastavatel kontseptsioonidel. Tal puudub individuaalsus, olgu objektiivsest või subjektiivsest vaatenurgast lähtudes. Teda peetakse üldiseks sarlapäraseks jõuks, mis läbib kõiki asju ja nähtusi. Vastavalt Codringtoni definitsioonile — Codrington oli esimene, kes mana kui mõistet kirjeldas — on tegemist "väe või mõjujõuga, mis pole füüsiline, vaid üleloomulik; kuid ta ilmneb füüsilise jõuna või ükskõik millise inimese käsutuses oleva väe või kvaliteedina".[45] Ta võib olla vaimu või

hinge omadus, kuid pole ise vaim — ta ei ole mitte animistlik, vaid eel-animistlik mõiste.[46] Mana võib leida kõigis asjades, ükskõik millised poleks ka nende olemusjooned või liigitunnused. Kivi, mis pälvib tähelepanu oma suuruse või erilise kuju tõttu, on täidetud managa ja evib maagilist jõudu.[47] Mana ei ole seotud kindla esemega; inimese mana saab temalt varastada ja mõnele teisele omanikule üle kanda. Siin ei leidu mingeid individuaalseid jooni, ei mingit isikulist identiteeti. Üks kõrgemate religioonide kõige esimesi ja tähtsamaid ülesandeid oligi leida ja edasi anda püha ja jumaliku isikulised elemendid.

Kuid et seda eesmärki saavutada, pidi religioosne mõte veel ise pika tee läbi käima. Inimene ei saanud anda oma jumalatele kindlaid individuaalseid tunnuseid enne, kui ta oli leidnud omaenda eksistentsis ja sotsiaalses teotsemises uue eristamisprintsiibi. Selle printsiibi leidis ta mitte abstraktse mõtlemise, vaid töö valdkonnas. See oli õigupoolest tööjaotus, mis juhatas sisse uue ajastu religioosses mõtlemises. Ammu enne isikuliste jumalate esilekerkimist võime märgata nii-öelda funktsionaalsete jumalate ilmumist. Nad ei ole veel kreeka religiooni isikulised jumalad, Homerose-aegsed Olümpose elanikud. Teisest küljest puudub neil aga loodusrahvaste müütilise arusaamisega seotud ebamäärasus. Nad on konkreetsed olendid, kuid see konkreetsus seisneb nende tegevuses, mitte nende personaalsetes joontes või eksistentsis. Seetõttu puuduvad neil ka isikunimed — nagu näiteks Zeus, Hera, Apollo —, nende nimed on adjektiivsed, iseloomustades ülesandeid ja tegevust. Sageli on nad seotud kindla kohaga — nad on kohaliku, mitte üldise tähtsusega jumalad. Kui tahame mõista nende funktsionaalsete jumalate tõelist iseloomu ja aru saada rollist, mida nad mängivad religioosse mõtte arenguloos, tuleb meil pöörata pilk rooma usundi

poole. Siin on jumalate jaotus tegevuse alusel saavutanud kõrgeima astme. Rooma-ajastu põllumehe elus oli igal tegevusel, kuitahes spetsiifiline see ka polnud, eriline religioosne tähendus. Üks osa jumalusi — *di indigetes* — valvas külvi üle, teine osa saagikoristuse või väetamise üle. Sator, Occator ja Sterculinus — igaühel oli oma roll.[48] Põlluharimisel polnud ühtki tööd, mida ei oleks juhtinud ja kaitsnud mõni funktsionaalne jumalus, ja iga niisuguse jumalusega olid seotud omad riitused ja kombed.

Religioosne süsteem peegeldab roomlaste mõtlemise tüüpilisi jooni. See on kaine, praktiline, ettevõtlik mõtlemine, millega kaasneb tugev kontsentratsioonivõime. Elu tähendas Rooma riigi elaniku jaoks tegutsemist. Ning neil inimestel oli erakordne anne oma tegevust ja püüdeid organiseerida, reguleerida ja koordineerida. Religioosselt väljendub see kalduvus rooma funktsionaalsete jumalate näol. Nad peavad täitma kindlaid praktilisi ülesandeid. Nad ei ole usulise ettekujutuse või innustuse tulemus, neid peetakse teatud tegevusalade valitsejateks. Nad on nii-öelda administratiivsed jumalad, kes on omavahel inimelu erinevad valdkonnad ära jaotanud. Neil ei ole selgeid isikuomadusi, kuid neid on võimalik kergesti eristada nende ameti järgi, ja sellest ametist sõltub ka nende religioosne tähtsus.

Need jumalad aga, keda austati igas rooma kodus — kodukolde jumalad —, olid teist laadi. Nad ei olnud seotud mingi spetsiaalse ja kindlalt määratletud praktilise eluvaldkonnaga. Nad väljendasid rooma perekonnaelu sügavamaid tundeid, olles rooma kodu pühaks keskmeks. Need jumalad tulenevad lugupidamisest esivanemate vastu. Kuid neilgi puudub individuaalne füsiognoomia. Nad on *di manes* — "heatahtlikud jumalad" —, keda austatakse kollektiivses, mitte personaalses mõttes. Sõna

"manes" ei esine kunagi ainsuses. Alles hilisemal perioodil, kui kreeka mõju saavutas ülekaalu, omandasid need jumalad rohkem isikulisi jooni. Oma varasemal kujul olid maanid ikkagi ainult ebamäärane vaimude kogum, keda hoidis koos ühine side antud perekonnaga. Neid on kujutatud teatud potentsiaalsusena, ja neid vaadeldakse pigem grupina kui üksikult. "Järgnevad sajandid, imbudes läbi kreeka filosoofiast, tõid kaasa Rooma riigi varasemal perioodil täiesti puudunud arusaama individuaalsusest, ning samastades selle hämara potentsiaalsuse inimese hingega, lisasid sellele kõigele usu surematusse." Rooma ajal oli "ühiskonna seisukohalt põhjapaneva tähtsusega perekonnaidee selleks teguriks, mis võidutses haua üle ja tähendas surematust, mida üksikindiviid ei suutnud saavutada."[49]

Täiesti teistsugune mõtte- ja tundesuund näib aga valitsevat kreeka religiooni varasematel perioodidel. Ka siin võime leida jälgi esivanemate austamisest.[50] Kreeka klassikaline kirjandus on säilitanud selle kohta mitmeid tunnismärke. Aischylos ja Sophokles kirjeldavad ande, mida Agamemnoni haual ohverdasid tema lapsed: joogiohvrina toodud piim, lillevanikud ja juuksekiharad. Kuid Homerose-aegse luule mõjul hakkavad kõik need iidsed kreeka religiooni tunnused aegamisi kaduma. Uus müütilise ja usulise mõtte areng jätab nad varju. Kreeka kunst rajas teed uuele jumalatemõistmisele. Herodotos ütleb, et Homeros ja Hesiodos "andsid kreeka jumalatele nimed ja joonistasid välja nende kujud". Kreeka luule poolt alustatu viis lõpule kreeka skulptuur; oleks peaaegu võimatu mõelda Olümpia Zeusist seostamata teda Pheidiase poolt loodud kujuga. See, mis jäi tegutsemistahtelisele ja praktilisele rooma mõtlemisele kättesaamatuks, saavutati mõtteküllgava ja kunstilembese kreeka vaimulaadi abil. Mitte

moraalsed küsimused ei kujundanud Homerose-aegseid jumalaid. Kreeka filosoofidel oli õigus, kui nad kaebasid nende jumalate moraalsete omaduste üle. "Homeros ja Hesiodos," ütleb Xenophanes, "on omistanud jumalatele kõik omadused, mida inimeste juures peetakse häbiväärseks ja sobimatuks: varastamine, abielurikkumine, petlikkus." Ometi just selle kreeka jumalate ebakoha ja puuduse varal võidi ületada inimlikku ja jumalikku eraldav vahemaa. Homerose luules ei ole nende kahe valdkonna vahel mingeid tõkkeid. Inimene kujutab jumalates iseennast kogu oma mitmekesisuses ja paljukujulisuses; ta kujutab oma vaimulaadi, iseloomu, koguni isikupäraseid jooni. Kuid siin ei peegelda inimene jumalates enam oma elu praktilist külge, nagu see oli rooma religioonis. Homerose jumalad ei esinda ka moraalseid ideaale, kuid nad väljendavad väga iseloomulikke vaimseid ideaale. Nad ei ole enam anonüümsed ja funktsionaalsed jumalused, kes suunavad mingit inimese elu eraldiseisvat tegevusala: nad on huvitatud inimesest, nad soosivad üksikindiviidi. Igal jumalal ja jumalannal on oma lemmikud, keda nad hindavad, armastavad ja toetavad, ja seda mitte ainult isikliku eelistuse alusel, vaid teatud inimest ja jumalat ühendava vaimse seose tõttu. Ei surelikud ega surematud kehasta moraalseid ideaale, vaid hoopis mingeid kindlaid vaimseid andeid ja hoiakuid. Homerose luules võime leida hulganisti väga selgeid ja tüüpilisi väljendusi selle uue religioosse tundesuuna kohta. Kui Odysseus naaseb Ithakale, teadmata, et ta on oma kodukohta tagasi jõudnud, ilmub talle Athena noore karjase kujul ja küsib ta nime. Odysseus, kes tahab jääda tundmatuks, sepitseb kohapeal kokku valedest ja väljamõeldistest kubiseva loo. Jumalanna naeratab ta jutustuse peale, tuletades meelde, mida ta ise oli Odysseusele määranud:

Oi, kaval ning teravtaibukas on vaja olla sel, kes sind
võita riugastes võiks, ka kui jumal võistleks su vastu!
Oi sind peiarit, kel isu pettusest iial ei täis saa!
Kas kodumaalegi jõudes sa ei või meelest jo jätta
neid valejutte ja vempe? Jah, neis oled meister sa ikka!
Kuid nüüd jätame need! Kaval olla me oskame kumbki.
Sest sinuvõrdset teist surelikkude seas pole ühtki,
ei sõnas targas, ei teos; mina taas olen taevaste keskel
kuulus taipluselt ning kaval nõult. ...

Säärane meel, jah, ikka sul rinnas on, uljas Odysseus!
Seepärast just ma ei saa maha jätta sind, õnnetut, hätta:
ettevaatlik ja tark oled ikka ja huupi ei torma.[51]

Tegemist on täiesti iselaadse aspektiga jumalikus, võrreldes sellega, mida oleme harjunud kohtama suurtes monoteistlikes religioonides. Viimased kujutavad endast moraalsete jõudude toimimise tulemust; nad keskenduvad ühele punktile, hea ja kurja probleemile. Zoroastrismi järgi on ainult üks kõrgem olend — Ahura Mazda, "tark isand". Temast lahus, väljaspool teda ja ilma temata ei eksisteeri midagi. Tema on esimene, tähtsaim ja täiuslikem olend, absoluutne ja kõrgeim võim. Zoroastrismis puudub jumalate isikupärasus ja paljusus, mis väljendaks erinevaid loodusjõude või vaimseid omadusi. Loodusrahvaste mütoloogia taandub uue jõu ees, puhtalt eetilise jõu ees. Varasemates arusaamades pühadusest ja üleloomulikkusest puudub selline jõud täielikult. Mana, wakan või orenda on kasutatavad ühtaegu nii headeks kui halbadeks eesmärkideks — see on muutumatu seaduspärasus. Nad toimivad "kõikvõimalikel viisidel, saates korda nii head kui halba", nagu ütleb Codrington.[52] Mana võib seletada kui esmatähtsat, kui eksistentsiaalset üleloomulikkuse dimensiooni, kuid tal pole midagi pistmist moraalse dimensiooniga. Selles mõttesüsteemis on kõikehõlmava

üleloomuliku väe heatahtlikud ilmnemisviisid võrdväärsed kuritahtlike ja hävitavate ilmnemisviisidega.[53] Zarathustra religioon aga vastandub algusest peale radikaalselt nii müütilisele ükskõiksusele kui ka esteetilisele ükskõiksusele, mis iseloomustab kreeka polüteismi. See religioon ei ole müütilise või esteetilise kujutlusvõime tulemus, see on võimsa isikulise moraalse tahte väljendus. Isegi loodus omandab nüüd uue kuju, sest seda nähakse vaid eetilise elu peeglis. Ükski religioon ei ole kunagi mõelnudki inimest ja loodust ühendavat sidet katki lõigata või lõdvendada. Kuid suured eetilised religioonid sõlmivad ja kinnitavad selle sideme uuel viisil. Sümpaatilist ühendust, mis leidub maagilises ja loodusrahvaste müütoloogias, ei eitata ega hävitata, kuid loodusele lähenetakse nüüd pigem ratsionaalsest kui emotsionaalsest küljest. Kui looduses leidubki jumalik alge, siis ilmneb see mitte elu külluses, vaid ülesehituse korrapärasuses. Loodust ei nähta — nii nagu polüteistlikes religioonides — suure ja hea emana, jumaliku sülena, millest kõik alguse saab. Seda mõistetakse kui seaduste ja seaduspärasuste sfääri. Ainuüksi see omadus tõestab looduse jumalikku päritolu. Zoroastrismis kirjeldatakse loodust *Asha* mõiste abil. Asha on looduse tarkus, mis peegeldab oma looja, Ahura Mazda, "targa isanda" tarkust. Maailmas valitseb üldine, igavene ja muutumatu kord, mis määrab kõik üksiknähtused: päikese, kuu ja tähtede raja, loomade paljunemise ja taimede kasvu, tuulte ja pilvede tee. Kõike seda hoitakse alal ja kinnitatakse mitte füüsikaseaduste abil, vaid Headuse jõust. Maailmast saab suure moraalse draama näitelava, kus nii loodusel kui inimesel on täita oma roll.

Isegi müütilise mõtlemise väga algelistel astmetel võime täheldada veendumust, et inimene peab oma soovitud eesmärkide saavutamiseks tegema koostööd looduse ja

sellega seotud jumalike või deemonlike jõududega. Loodus ei paku oma ande inimesele ilma viimase aktiivse kaastegevuseta. Zoroastrismis kohtame samasugust arusaama. Kuid siin on teravik suunatud hoopis mujale. Eetiline tähendus on kõrvale tõrjunud ja asendanud maagilise tähenduse. Kogu inimese elust on saanud lakkamatu võitlus õiguse nimel. Selles võitluses on juhtiv osa tiraadil "head mõtted, head sõnad, head teod". Jumalikku ei otsita ja talle ei läheneta enam mitte maagiliste vahenditega, vaid õiguse väe abil. Nüüdsest peale ei ole inimese igapäevaelus enam ühtki sammu, mis oleks religioosses ja moraalses mõttes tühine või tähtsusetu. Keegi ei saa jääda kõrvalseisjaks jumaliku ja deemonliku jõu, Ahura Mazda ja Angra Mainyu vahelises võitluses. Üks tekstidest ütleb: need kaks algvaimu, kes ilmutasid ennast nägemuses kaksikutena, on Hea ja Kuri. Targad teadsid, kuidas nende vahel õigesti valida, rumalad aga mitte. Iga tegu, ükskõik kui argine või märkamatu, omandab siiski kindla eetilise kaalu ja värvingu. See tähendab korda või korratust, püsimist või hävitust. Inimene, kes harib ja kastab maad, istutab puu või tapab ohtliku looma, täidab religioosset kohust; ta valmistab ette ja kindlustab headuse lõplikku võitu, "targa isanda" võitu deemonliku vastase üle. Kõiges selles näeme inimkonna kangelaslikku püüet vabaneda maagiliste jõudude surve ja ülemvõimu alt, saavutada uus vabaduseideaal. Sest nüüd võib inimene jumalikuga kontakti leida vaid vabana, omaenese otsuse varal. Selline otsuse kaudu saab inimesest jumala liitlane.

> Valik kahe elusuuna vahel sõltub üksikinimesest. Inimene määrab oma saatuse. Tal on meelevald ja vabadus valida tõe ja vale vahel, õiguse ja vääruse vahel, hea ja kurja vahel. Ta vastutab tehtud moraalse valiku eest ja on järelikult vastutav ka oma tegude eest. Kui ta teeb õige valiku ja võtab omaks

> õiguse, siis lõikab ta sellest tasu, kui ta aga teeb vaba valiku vääruse kasuks, tuleb tal sellest aru anda, ja tema oma mina asetab ta karistuse alla. … [Ja lõpuks saabub] aeg, mil iga inimene oma võimete kohaselt võtab omaks õiguse ja teeb selle järgi, ning nõnda liigub kogu maailm Asha poole. … Kõik … peavad selles suures töös kaasa aitama. Erinevatel aegadel ja erinevates kohtades elanud õiged moodustavad ühise õigete hulga, kuivõrd nad on kõik ajendatud ühest ja samast tõukejõust ja tegutsenud ühise eesmärgi nimel.[54]

See on universaalne eetiline kokkukuuluvus, mis monoteistlikus religioonis saavutab võidu traditsionaalkultuuride looduslähedusest ja maagilise osadustunde üle.

Kui kreeka filosoofia selle probleemiga kokku puutus, ei saanud ta nende religioossete põhimõtete suurusest ja sügavusest lihtsalt niisama mööda minna. Veel hilis-hellenistlikul perioodil säilitas kreeka filosoofia palju religioosseid ja isegi müütilisi jooni. Stoitsismis on kesksel kohal idee üldisest ettehooldusest (πρόνοια), mis juhib kogu maailma eesmärgi poole. Kuid ka siin peab inimene teadliku ja mõtleva olendina selle ettehoolduse nimel kaasa töötama. Universum on Jumala ja inimeste suur ühiskond, *urbs Dis hominibusque communis*.[55] "Elada koos jumalatega" (συξῆν θεοῖς) tähendab nendega koostööd teha. Inimene ei ole ainult pealtvaataja, ta on — oma võimaluste piires — maailmakorra looja. Tark mees on jumalate vahemees ja sulane.[56] Siingi leidub "tervikuga kokkukuuluvuse" idee, kuid seda mõistetakse ja tõlgendatakse nüüd uues eetilises tähenduses.

Selleni võis aga jõuda vaid religioosse mõtte ja tunde järjepideva ja aeglase arengu tulemusel. Üleminek algelisematelt vormidelt üha kõrgematele vormidele ei saanud toimuda järsu hüppe teel. Bergson küll väidab, et ilma niisuguse hüppeta ei oleks inimkond suutnud leida puhast

dünaamilist religiooni — religiooni, mis rajaneb mitte sotsiaalsel survel ja kohustusel, vaid vabadusel. Kuid isegi tema enda metafüüsiline tees "loovast evolutsioonist" ei lubanud seda vaadet. Ilma suurte loovvaimudeta, ilma prohvetiteta, kes tundsid end olevat inspireeritud Jumala väest ja määratud tema tahet ilmutama, ei oleks religioon oma suunda leidnud. Ent ometi, ka nende üksikindiviidide jõud ei võinud otsustavalt muuta religiooni sotsiaalset iseloomu. Nad ei suutnud luua uut religiooni lihtsalt eimillestki. Suured religioossed uuendajad ei elanud tühjas ruumis, omaenese religioosse kogemuse ja inspiratsiooni ruumis. Tuhandete niitidega olid nad seotud sotsiaalse keskkonnaga. Mitte mingisugune revolutsioon ei vii inimkonda moraalselt kohustuselt religioossele vabadusele. Isegi Bergson tunnistab, et see müstiline vaim, mida ta peab tõelise religiooni vaimuks, ei kujuta endast hälvet ajaloolise järjepidevuse jadas. Müstitsism avab meile — või õigupoolest peaks avama, kui me seda tõeliselt tahaksime — suurepärase väljavaate; kuid me ei taha seda, ja enamikul juhtudel ei tohigi tahta; me lihtsalt vajuksime selle pinge all kokku. Sellepärast jääme segareligiooni juurde. Ajaloos kohtame aeg-ajalt kahe nähtuse omavahelisi ülemineku, kusjuures need kaks on oma olemuselt niivõrd erinevad, et esmapilgul on raske uskuda, kuidas neid saab ühe ja sama nimega nimetada.[57] Filosoofi, metafüüsiku jaoks jäävad need kaks religiooni vormi alati vastandliseks. Ta ei saa neid tuletada ühest ja samast allikast, sest nad esindavad täiesti erinevaid jõude. Üks baseerub täielikult instinktil; just eluinstinkt on müüdiloome ajendiks. Aga religioon ei lähtu ei instinktist ega mõtlemisest ega mõistusest. Ta vajab uut tõukejõudu, erilist laadi intuitsiooni ja inspiratsiooni.

> Et jõuda religiooni olemuseni ja mõista inimkonna ajalugu, tuleb astuda staatilise ja välise religiooni juurest dünaamilise, sisemise religiooni juurde. Esimene pidi hoidma inimest ta mõtlemise ohtude eest, see oli infra-intellektuaalne. ... Hiljem aga, erandliku pingutuse abil, mis oleks kergesti võinud ka teostamata jääda, rabeles inimene end vabaks teda iseenese telje ümber pöörlema aheldanud jõududest. Ta sukeldus taas evolutsiooni voogudesse, seda samal ajal edasi viies. Siin leidus dünaamiline religioon, millega kaasnes kahtlemata kõrgem intellektuaalsus, kuid mis oli viimasest ikkagi erinev. Esimene religiooni vorm oli infra-intellektuaalne ... teine oli supra-intellektuaalne.[58]

Niisugune terav dialektiline vahetegemine kolme fundamentaalse jõu — instinkti, intelligentsuse ja müstilise intuitsiooni — vahel on aga tegelikult religiooniajaloo faktidega vastuolus. Paika ei pea ka Frazeri väide, et inimkond alustas maagia-ajastuga, millele hiljem järgnes religiooni-ajastu. Maagia mõju kadus väga aeglaselt. Kui me vaatame kasvõi meie enda, Euroopa kultuuri ajalukku, siis näeme, et ka kõige enamarenenud ajajärkudel, väljakujunenud ja ülimalt rafineeritud mõtlemise ajajärkudel, ei ole usk maagiasse olulisel määral kõikuma löönud. Isegi religioon on selle seisukohaga teatud määral nõus. Ta keelas ja mõistis hukka mõningad maagilised toimingud, kuid ometi säilis "valge" maagia, mida peeti ohutuks. Renessansiajastu mõtlejad — Pomponazzi, Cardano, Campanella, Bruno, Giambattista della Porta, Paracelsus — pakkusid välja omaenda filosoofilis-teaduslikud maagiakunsti teooriad. Üks kõige õilsamaid ja vagamaid renessansiajastu mõtlejaid, Giovanni Pico della Mirandola, oli veendunud, et maagia ja religioon on lahutamatult seotud. *Nulla est scientia*, ütleb ta, *quae nos magis certificet de divinitate Christi quam Magia et Cabala*. Nende näidete põhjal võime järeldada, mida religiooni evolutsioon tegelikult

tähendab. See ei tähenda müütilise mõtlemise olulisemate ja põhilisemate tunnusjoonte täielikku hävitamist. Kui üksikisikud, silmapaistvad religioossed uuendajad soovisid, et neid kuuldaks ja mõistetaks, pidid nad rääkima mitte ainult Jumala, vaid ka inimeste keelt. Kuid suured Iisraeli prohvetid ei rääkinud enam ainult oma rahvale. Nende Jumal oli õiguse Jumal ja tema sõnum ei olnud määratud kitsalt ühele inimgrupile. Prohvetid kuulutasid uue taeva ja uue maa saabumist. Tõeliselt uus ei ole mitte selle prohvetliku religiooni sisu, vaid sisemine suundumus ja eetiline tähendus. Üks kõige suuremaid imesid, milleni kõik kõrgemad religioonid pidid jõudma, seisnes nende uues iseloomus, nende eetilises ja religioosses elutõlgenduses, mille nad pidid välja arendama kõige lihtsakoelisemate arusaamade toormaterjalist ja kõige algelisemast ebausust.

Võib-olla ei leidu selle muutuse kohta paremat näidet kui tabu-mõiste kujunemine. Tsivilisatsiooni ajaloos on perioode, kus pole selgeid jälgi jumalikest jõududest või animismist — kus puudub teoreetiline arusaam inimhingest. Kuid näib, et pole ühiskonda, ükskõik kui primitiivne see ka ei oleks, kus puuduks väljakujunenud tabude süsteem — ja enamjaolt on see süsteem koguni väga keerukas. Polüneesia saarestikus, kust termin "tabu" pärineb, tähistatakse selle sõnaga kogu religioosset süsteemi.[59] Ja leidub palju algelises arengustaadiumis ühiskondi, kus ainsaks teadaolevaks süüteoks on tabu seaduste rikkumine.[60] Tsivilisatsiooni madalamatel astmetel hõlmab see termin endasse kogu religiooni ja moraali. Selles mõttes on paljud usundiloolased omistanud tabude süsteemile väga suure tähtsuse. Hoolimata ilmsetest puudustest, kuulutati see esmaseks ja vältimatuks kõrgema kultuurilise elu algeks; seda on nimetatud isegi moraalse ja religioosse

mõtlemise aprioorseks printsiibiks. Jevons peab tabu omalaadi kategooriliseks imperatiiviks, mis ainsana on loodusinimesele tuntud ja arusaadav. Tunne, et mõningaid asju "ei tohi teha", on tema arvates puht-formaalne ja sisutühi. Tabu olemuslikuks tunnuseks on aga tõik, et kogemusest sõltumatult kuulutab ta teatud asjad *a priori* ohtlikuks.

> Tegelikult ei olnud need asjad ohtlikud, ja usk nende ohtlikkusesse ei olnud millegagi põhjendatud. Aga kui niisugust usku ei oleks eksisteerinud, puuduks meil praegu moraal ja järelikult ka tsivilisatsioon. ... Niisugune usk rajanes eksiarvamusel. ... Kuid see eksiarvamus oli varjavaks ja kaitsvaks kestaks ideele, mis kord pidi õitsele puhkema ja kandma hindamatu väärtusega vilja — ühiskondliku kohustuse ideele.[61]

Aga kuidas võib niisugune idee välja areneda veendumusest, mis iseenesest ei ole kuidagiviisi eetiliste väärtustega seotud? Oma algses ja otseses tähenduses ei olnud tabu nähtavasti midagi muud kui eriliselt äramärgitud asi — mida ei saanud seada ühte ritta teiste, tavaliste, profaansete ja kahjutute asjadega. Tabu ümber on hirmu ja ohutunde õhustik. Seda ohutunnet on sageli seostatud millegi üleloomulikuga, kuid mingil juhul ei ole ta seotud moraaliga. Kuigi tabu on teistest asjadest eraldatud, siis ei tähenda see ometi, et tegemist oleks moraalse vahetegemise või moraalse hinnanguga. Mees, kes sooritab kuriteo, muutub tabuks, aga sama juhtub ka last sünnitava naisega. Niisugune "nakkav ebapuhtus" laieneb kõigile eluvaldkondadele. Jumaluse puudutus on sama ohtlik kui füüsiliselt ebapuhaste asjade puudutus; püha ja roojane asuvad samal tasemel. "Pühal nakkusel" on samasugused tagajärjed nagu "ebapuhtuse saastalgi". See, kes puudutab laipa, muutub ebapuhtaks, kuid vastsündinud imikut kardetakse täpselt samamoodi. Mõningate rahvaste hulgas

peeti imikut tema sündimise päeva jooksul sedavõrd tabuks, et teda ei asetatud maapinnalegi. Algnakkuse edasikandumine tähendab aga sedagi, et selle levimisel pole piire. Öeldakse, et "üksainus tabu võib nakatada kogu maailma."[62] Selles süsteemis ei ole varjugi mingist individuaalsest vastutusest. Kui inimene sooritab roima, siis mitte ainult tema ei ole äramärgitu — ka tema perekond, sõbrad, kogu hõim kannab sedasama märki. Nad on häbimärgistatud, nad on hinganud üht ja sama mürgist õhku. Ka puhastusriitused toimuvad sama põhimõtte järgi. Puhastus saavutatakse vaid füüsiliste ja väliste vahenditega. Voolav vesi võib kuriteo saasta ära pesta. Mõnikord kantakse patt üle loomale, "patuoinale", või linnule, kes sellega ära lendab.[63]

Kõigile religioonidele on selle primitiivse tabu-põhimõtte ületamine osutunud äärmiselt raskeks ülesandeks. Kuid pärast korduvaid katseid on see neil siiski õnnestunud. Selleks vajasid nad sedasama eristamis- ja individualiseerimisprotsessi, mida oleme ülalpool püüdnud kirjeldada. Esmavajalik oli leida eraldusjoon, mis lahutab pühadusevaldkonna ebapuhtast või jälestusväärsest. Vaevalt võiks kahelda, et kõik semiitlikud usundid olid oma algsel kujul rajatud väga keerukale tabude süsteemile. W. Robertson-Smith on semiidi religiooni käsitlevates uurimustes väitnud, et vanimad semiitlikud pühaduse ja ebapuhtuse kohta käivad reeglid on oma algse tähenduse poolest loodusrahvaste tabudega lahutamatult seotud. Isegi puht-eetilistele motiividele toetuvais usundeis on säilinud palju tunnusjooni, mis viitavad religioosse mõtlemise varasemale staadiumile, mil puhtust ja ebapuhtust käsitati vaid füüsiliselt. Zoroastrism näiteks sisaldab väga rangeid ettekirjutusi füüsilise roojastatuse vältimiseks. Tule kui puhta elemendi roojastamist laiba või mõne muu

ebapuhta esemega peetakse surmapatuks. Rängaks üleastumiseks peetakse isegi tule tagasitoomist majja, kus inimene on surnud — reegel kehtib üheksa ööpäeva jooksul talvel ja kuu aja jooksul suvel.[64] Isegi kõrgemates religioonides ei olnud võimalik puhastusseadusi ja -toiminguid eirata ega kõrvale tõrjuda. Religioosse mõtlemise arengukäigus võis ja tuli muuta mitte tabusid endid, vaid neid ajendavaid motiive. Esialgu olid need motiivid täiesti tähtsusetud. Meile tuttavate ja argiste asjade taga on veel üks ala, milles valitsevad tundmatud jõud ja tundmatud ohud. Asjad, mis sellesse valdkonda kuuluvad, osutuvad äramärgituks, kuid äramärkimine ise, mitte selle suunitlus, teeb need asjad eriliseks. Nad võivad olla tabuks nii kõrgemas kui madalamas mõttes, nii headuse kui kurjuse, nii täiuslikkuse kui rikutuse tõttu. Oma algperioodil ei söanda religioon eitada tabu ennast, sest rünnates seda pühakspeetavat valdkonda riskiks ta omaenese pinna kaotamisega. Kuid ta teeb algust uue elemendi sissetoomisega. "Tõsiasi, et kõigil semiitidel on puhastus- ja pühitusseadused," ütleb Robertson-Smith,

> et piir nende vahel on sageli ebaselge, ja et nii esimesed kui teised on kuni üksikasjadeni hämmastavalt sarnased loodusrahvaste tabudega, ei jäta meile mingit mõistlikku põhjust kahelda, kust pärineb pühaduse mõiste ja millega ta algselt seotud on. Teisest küljest aga tõsiasi, et semiidid ... teevad vahet püha ja ebapuhta vahel, viitab nende edumaale loodusrahvastega võrreldes. Kõikide tabude ajendiks on hirm üleloomuliku ees, kuid on suur moraalne erinevus, kas kardetakse salapäraste vaenulike jõudude sissetungi või sunnib ettevaatlikkusele aukartus, mida tuntakse sõbraliku jumala ülimuslikkuse suhtes. Esimene on seotud maagilise ebausuga ..., mis toetub vaid hirmule, toimib vaid arengu tõkkena ja takistab inimest oma energiat ja ettevõtlikkust looduses vabalt rakendamast. Kuid üksikinimese vabadusele asetatud piirangud, mis lähtuvad aukartusest tuntud ja sõbraliku, inimesega liidus oleva jõu ees, kuitahes tühised ja mõttetud nad meile oma detailides ka ei näiks, sisaldavad ometi sotsiaalse progressi ja moraalse korra algeid.[65]

Et neid algeid edasi arendada, oli vältimatult vajalik selgelt eristada religioossete normide subjektiivseid ja objektiivseid rikkumisi. Loodususundi tabu-süsteemis on selline eristamine täiesti tundmatu. Siin on tähtis tegevus ise, mitte tegevuse motiiv. Oht muutuda tabuks on füüsiline. Moraalsetel jõududel ei ole sellega midagi tegemist. Nii vabatahtlik kui tahtevastane tegu toovad kaasa sama tagajärje. Tabu nakkus on täiesti umbisikuline ja kandub edasi inimese tahtest sõltumatult. Üldjoonetes võiks tabu tähendust kirjeldada sõnadega *noli me tangere* — see on midagi, mida ei tohi puudutada, millele ei tohi niisama kergelt läheneda. Lähenemise kavatsusel või viisil ei ole tähtsust. Tabu võib edasi kanduda mitte ainult puudutuse, vaid ka kuulmise või nägemise teel. Tulemus on sama, hoolimata sellest, kas ma vaatasin tabuks kuulutatud eset meelega või paelus see mu pilku juhuslikult ja kogemata. Jääda tabuks kuulutatud isiku — preestri või kuninga — pilgu alla on sama ohtlik, kui ise teda vaadata.

> ... tabu toimimine on alati mehhaaniline; kokkupuude tabuks kuulutatud esemega toob kaasa tabuga nakatumise sama vääramatult nagu kontakt veega teeb märjaks või nagu elektrivool põhjustab elektrilöögi. Tabu vastu eksija kavatsused ei mõjuta mingil moel tabu toimet; ta võib tabu puudutada teadmatusest või soovist tabuks muutunud inimest aidata, kuid ta ise saab tabuks sama kindlasti nagu ka siis, kui ta motiiv oleks olnud lugupidamatu või ta tegu kuritahtlik. Ka pühitsetud isikute — nagu polüneeslaste pealiku, Mikado või Hymnia Artemise preestrinna — tuju ei muuda tabu mehhaanilist toimet; nende puudutus või pilk on saatuslik nii sõbrale kui vaenlasele, nii taime kui inimese elule. Veel vähem

tähtsust omab tabu vastu eksija moraalsus; karistus tabab teda nagu vihm, mis sajab ühtviisi nii õigete kui õelate peale.[66]

Kuid siit saab alguse aeganõudev protsess, mida oleme püüdnud määratleda kui religioosset "tähenduse muutumist". Judaismi arengut jälgides tajume, kui täielik ja otsustav niisugune tähenduse muutumine on. Vana Testamendi prohvetlikes raamatutes leiame täiesti uue mõtte- ja tundesuuna. Puhtuse ideaal tähendab siin midagi hoopis muud kui kõigis varasemates müütilistes mõttesüsteemides. Siin pole enam võimalik rääkida mingi eseme, materiaalse objekti puhtusest või ebapuhtusest. Isegi inimese tegusid kui selliseid ei vaadelda enam puhaste või ebapuhastena. Ainus puhtus, millel on religioosset tähendust ja väärtust, on südame puhtus.

See esmane vahetegemine viib meid teise juurde, mis pole sugugi vähem tähtis. Tabude maailmas asetatakse inimese õlule lõpmatu hulk kohustusi ja ülesandeid. Kuid kõigil neil kohustustel on sarnane iseloom. Kõik nad on negatiivsed; nad ei sisalda mingit positiivset ideaali. Mõningaid asju tuleb vältida, mõningatest tegudest tuleb hoiduda. Siin on tegemist tõkendite ja keeldudega, mitte moraalsete või religioossete nõudmistega. Sest hirm on see, mis tabude süsteemis domineerib; ja hirm oskab vaid keelata, mitte suunata. Ta hoiatab ohtude eest, kuid ta ei suuda inimeses esile kutsuda uut aktiivsust ega moraalset energiat. Mida enam tabude süsteem edasi areneb, seda suurem on oht, et inimese elu tardub täielikus passiivsuses. Ta ei tohi süüa ega juua, ta ei tohi seista ega kõndida. Isegi kõnelemine võib kaasa tuua soovimatuid tagajärgi; iga sõnaga kaasnevad tundmatud ohud. Polüneesias pole mitte ainult pealiku või surnud hõimukaaslase nime nimetamine keelatud, omavahelises vestluses ei tohi kasutada

isegi niisuguseid sõnu või silpe, milles see nimi võiks juhuslikult esineda. Just siin leidis religioon oma arengu käigus uue ülesande. Kuid tema ees seisev probleem oli äärmiselt keeruline ja näis teatud mõttes koguni lahendamatuna. Hoolimata ilmsetest ebakohtadest oli tabu-süsteem siiski ainus ühiskondlike kohustuste ja piirangute süsteem, mille inimene oli avastanud. See oli kogu ühiskondliku korra nurgakiviks. Ühiskondlikus elus ei olnud ühtki valdkonda, mida ei oleks reguleerinud ja valitsenud erilised tabud. Ülemate ja alamate suhted, poliitiline tegevus, seksuaal- ja perekonnaelu — neil aladel polnud peale tabu mingit muud ega pühamat kooshoidvat sidet. Sama kehtib majandusliku elu kohta. Näib, et isegi omand oli algselt seotud tabu-korraldustega. Et võtta enda omanduse mingi ese või inimene, saada endale maatükk või teha teatavaks enda omandiõigus väljavalitud pruudile, tuli kõigepealt märkida nad tabu-märgiga. Religioon ei saanud seda keerukat keeldude süsteemi niisama lihtsalt tühistada. Sellest loobumine oleks tähendanud täielikku anarhiat. Ometi leidsid inimkonna suured usulised õpetajad uue impulsi, tänu millele kogu inimese elu hakkas kulgema teises suunas. Nad leidsid endas positiivse jõu; mitte ainult keelava, vaid innustava ja edasiviiva jõu. Nad muutsid passiivse kuulekuse aktiivseks religioosseks tundeks. Tabu-süsteem ähvardab muuta inimese elu nii raskeks koormaks, et see osutub viimaks väljakannatamatuks. Kogu inimese eksistents, nii füüsiline kui moraalne olemine, on lämbumas selle süsteemi pideva surve all. Just siinkohal astub vahele religioon. Kõik kõrgemad eetilised religioonid — iisraeli prohvetite religioon, zoroastrism, kristlus — püstitavad sama eesmärgi. Nad leevendavad tabu-süsteemi talumatut koormat; teisest küljest aga avastavad nad religioosse kohustuse palju sügavamas

tähenduses — ja see kohustus saab sunni ja piirangute asemel inimese jaoks uue positiivse vabaduseideaali väljenduseks.

VIII
KEEL

1.

Keel ja müüt on lähedased sugulased. Inimkultuuri varastel arenguastmetel on nad nii tihedasti seotud ja nende koostöö nii ilmne, et üht on teisest peaaegu võimatu lahutada. Nad on otsekui kaks võrset, mis kasvanud samast juurest. Kui iganes on tegemist inimesega, omab ta alati kõnevõimet ja seisab müüdiloome mõjupiirkonnas. Seepärast on filosoofilisele antropoloogiale kiusatuseks saandada need kaks spetsiifiliselt inimlikku tunnusjoont ühele nimetajale. Niisuguseid katseid on tihti tehtud. F. Max Müller arendas välja omapärase teooria, mille järgi müüti käsitatakse vaid keele kõrvalsaadusena. Ta pidas müüti mingiks inimese mõtlemise haiguseks, mille põhjusi tuleb otsida kõnevõimest. Keel on oma olemuselt ja iseloomult metafooriline. Olles võimetu kirjeldama asju otse, võtab ta appi kaudsed kirjeldamisviisid, ebatäpsed ja kahetähenduslikud mõisted. Max Mülleri arvates on just keele kahetähenduslikkus see tegur, millest müüt alguse saab ja millest ta on alati vaimselt toitunud. "Mütoloogia küsimus," lausub Müller,

> on tegelikult muutunud psühholoogia küsimuseks, ja kuna meie psüühika saab tunnetuse objektiks olla peamiselt vaid keele vahendusel, siis on siin tegemist keeleteaduse küsimusega. See seletab, miks … ma nimetasin [müüti] pigem keele kui mõtte haiguseks. … Keel ja mõtlemine on lahutamatud, ja … keele haigus on järelikult sama, mis mõtte haigus. … Kujutada kõrgeimat jumalat kõiksuguseid kuritöid tegemas,

> inimeste poolt petetuna, vihastamas oma naise peale ja tarvitamas vägivalda oma laste kallal — see on kahtlemata haiguse tõenduseks, ebatavalise mõtlemisseisundi ehk, veel selgemalt öeldes, tõelise hullumeelsuse tõenduseks. ... Tegemist on mütoloogilise patoloogia juhtumiga. ...
>
> Vanade keelte kasutamine on keerukas, eriti veel religioossetel eesmärkidel. Inimkeel ei ole suuteline väljendama abstraktseid ideid teisiti kui ainult metafooride abil, ja pole liialdus öelda, et vanade religioonide sõnavara tegelikult metafooridest koosnebki. ... See põhjustab jätkuvalt vääritimõistmisi, millest paljud on säilinud antiiksetes religioonides ja mütoloogias.[1]

Kuid pidada põhilist inimlikku tegevust lihtsalt hälbeks, mingiks vaimseks haiguseks — niisugust tõlgendust võib küll vaevalt tõepäraseks hinnata. Ei tarvitse seesugust kummalist ja kunstlikku teooriat luua, et näha loodusrahvaste mõtlemises müüdi ja keele tihedat sugulusseost. Mõlemad on rajatud väga üldisele ja väga varasele inimkonna kogemusele, kogemusele, millel on pigem sotsiaalne kui füüsiline iseloom. Ammu enne kui laps õpib rääkima, on ta avastanud teised ja palju lihtsamad kommunikatsioonivõimalused. Ebamugavusest, valust, näljast, hirmust või ehmatusest põhjustatud hüüatused, mis esinevad kogu orgaanilises maailmas, omandavad uue tähenduse. Need ei ole enam lihtsalt instinktiivsed reaktsioonid, sest neid kasutatakse nüüd teadlikumalt ja tahtlikumalt. Kui laps jäetakse üksi, nõuab ta rohkem või vähem artikuleeritud häälitsustega hoidjat või ema, ja ta saab aru, et tema nõudmised annavad soovitud tulemuse. Loodusinimene kannab selle esmase ja elementaarse sotsiaalse kogemuse üle looduskõiksusele. Tema jaoks pole loodus ja ühiskond mitte ainult omavahel ülitihedalt seotud, vaid moodustavad ka koherentse ja lahutamatu terviku. Nende kahe valdkonna vahel puudub selge eraldusjoon. Ka loodus ise pole

midagi muud kui tohutu suur ühiskond — eluühiskond. Sellest vaatekohast võime kergesti mõista maagilise sõna kasutamist ja erilist toimet. Usk maagiasse baseerub sügaval veendumusel elu ühtekuuluvusse.[2] Loodusrahvaste mõtlemises muutub sõna sotsiaalne jõud, mida kogetakse lugematutel juhtudel, loomulikuks ja koguni üleloomulikuks jõuks. Loodusinimene tunneb end ümbritsetuna kõikvõimalikest nähtavatest ja nähtamatutest ohtudest. Ta ei või loota, et suudab need ohud võita ainuüksi füüsiliste vahenditega. Tema jaoks pole maailm surnud ega tumm, ta suudab kuulda ja mõista. Järelikult — kui looduse väed õigel viisil kutsuda, ei või nad abist ära öelda. Miski ei või vastu panna maagilisele sõnale, *carmina vel coelo possunt deducere lunam.*

Kui inimene esmakordselt märkas, et niisugune usk on tegelikult asjatu — et loodus on järeleandmatu, mitte sellepärast, et ta ei tahaks inimese nõudmisi täita, vaid sellepärast, et ta ei mõista inimese keelt —, pidi see avastus põhjustama sügava vapustuse. Inimene seisis silmitsi uue probleemiga, mis tähendas pöördepunkti ja kriisihetke tema intellektuaalses ja moraalses elus. Sellest ajast alates pidi inimene tajuma enda sügavat üksindust, tundma äärmist mahajäetust ja absoluutset meeleheidet. Vaevalt, et ta oleks seda kõike ületada suutnud, kui ta poleks välja arendanud uut vaimset jõudu, mis ühelt poolt seadis tõkke maagiale, kuid samal ajal avas senitundmatu ja märgatavalt paljutõotavama võimaluse. Lootus, et loodust õnnestub maagilise sõnaga allutada, oli lõplikult luhtunud. Kuid selle tagajärjel hakkas inimene nägema keele ja reaalsuse suhet täiesti teises valguses. Sõna maagiline funktsioon tõrjuti kõrvale ja asendati semantilise funktsiooniga. Sõna ei ole enam varustatud salapäraste jõududega, tal pole enam vahetut füüsilist ega üleloomulikku

mõjuväge. Ta ei suuda muuta asjade olemust ega suunata jumalate või deemonite tahet. Aga ta ei ole sugugi tähenduseta ega jõuetu. Ta ei ole lihtsalt *flatus vocis*, pelgalt õhu värelus. Sõna määravaks tunnusjooneks ei ole mitte füüsiline, vaid loogiline olemus. Füüsilisest seisukohast võib sõna kuulutada jõuetuks, kuid loogilisest seisukohast tõuseb ta aina kõrgemale, omandades viimaks ülima väärtuse. *Logos* saab kogu universumi, aga ka inimteadmuse esmaseks printsiibiks.

See muutus leidis aset varases kreeka filosoofias. Herakleitos kuulub veel nende kreeka mõtlejate hulka, kellele Aristoteles oma *Metafüüsikas* viitab sõnadega "vanad füsioloogid" (**οἱ ἀρχαῖοι φυσιόλογοι**). Kogu tema huvi koondub nähtuste maailmale. Ta ei väida, et ülalpool nähtuste maailma, ülalpool "muutuste" maailma eksisteeriks veel mingi kõrgem sfäär, ideaalne ja igavene puhas "olemine". Ometi ei ole ta rahul lihtsalt muutumise kui faktiga, ta otsib muutuste printsiipi. Herakleitose arvates ei saa seda printsiipi leida materiaalsete asjade hulgast. Mitte materiaalne, vaid inimlik maailm annab meile võtme universumikorra õigeks mõistmiseks. Ja inimlikus maailmas on kõnelemisvõimel keskne koht. Meil tuleb järelikult mõista kõigepealt kõne tähendust, et seejärel aru saada universumi "tähendusest". Kui me seda lähenemisteed ei leia — pigem keele kui füüsiliste nähtuste vahendusel — oleme kaotanud ka juurdepääsuvõimaluse filosoofiale. Juba Herakleitos uskus, et sõna, *logos*, ei ole ainult antropoloogiline nähtus. Ta ei ole surutud ainult inimmaailma ahtakestesse piiridesse, sest ta sisaldab universaalset kosmilist tõde. Kuid maagilise väe asemel nähakse sõna semantilist ja sümboolset funktsiooni. "Ärge kuulake mind," kirjutab Herakleitos, "vaid Sõna, ja tunnistage, et kõik asjad on üks."

Varane kreeka mõtlemine siirdus seega loodusfilosoofialt keelefilosoofiale. Kuid siin kohtab ta uusi tõsiseid raskusi. Ei leidu ilmselt ühtki segasemat ja vastuolulisemat probleemi kui "tähenduse tähenduse" probleem.[3] Isegi meie päevil väljendavad keeleteadlased, psühholoogid ja filosoofid sel teemal väga erinevaid seisukohti. Vana-aja filosoofia ei suutnud selle ülikeeruka probleemi kõiki tahke kohe haarata. Tollased mõtlejad võisid välja pakkuda vaid esialgse lahenduse. See rajanes põhimõttel, mis leidis varases kreeka filosoofias üldist tunnustamist ja kindlat poolehoidu. Kõik erinevad koolkonnad — nii loodusfilosoofid kui dialektikud — lähtusid eeldusest, et ilma tunnetava subjekti ja tunnetatava reaalsuse vahelise samasuseta oleks teadmine kui fakt mõeldamatu. Nii idealism kui realism tunnustavad mõlemad seda tõde, erinedes küll selle rakendamisel. Parmenides väitis, et me ei saa lahutada olemist ja mõtlemist, sest need on üks ja sama. Loodusfilosoofid mõistsid ja tõlgendasid seda identsust rangelt materiaalses mõttes. Kui analüüsime inimese olemust, leiame samasuguseid elementide kombinatsioone, mis esinevad kõikjal füüsilises maailmas. Mikrokosmos, olles täpses vastavuses makrokosmosega, teeb viimase tundmaõppimise võimalikuks. "Sest maaga näeme maad," ütleb Empedokles, "ja veega vett; õhuga näeme selget õhku, tulega hävitavat tuld. Armastusega näeme armastust ja kibeda vihaga viha."[4]

Mis siis on "tähenduse tähendus", kui nõustume selle üldise teooriaga? Esiteks ja eelkõige tuleb tähendust seletada olemise terminites, sest olev ehk substants on kõige universaalsem kategooria, mis ühendab ja liidab tõde ja reaalsust omavahel. Sõna ei saaks "tähendada" midagi, kui nende kahe vahel ei valitseks vähemasti osaline samasus. Sümboli ja tema objekti seosed peavad olema loomulikud,

mitte lihtsalt kokkuleppelised. Ilma loomulike seosteta ei suudaks inimkeelde kuuluv sõna täita oma ülesannet; ta muutuks mõistetamatuks. Kui me mööname seda lähtepõhimõtet, mis tuleneb pigem üldisest tunnetusteooriast kui keeleteadusest, seisame otsekohe silmitsi onomatopoeetilise teooriaga. Näib, et see teooria suudab iseenesest ehitada silla üle asjade ja nimetuste vahelise kuristiku. Teisest küljest aga ähvardab see sild kokku variseda niipea, kui sellele astume. Platonile piisas onomatopoeetilise teesi väljaarendamisest koos kõigi järeldustega, et siis seda teesi ennast ümber lükata. Platoni dialoogis *Kratylus* võtab Sokrates nimetatud teesi oma iroonilisel viisil omaks. Kuid tema jaatus on mõeldud tegelikult seda teesi hävitama tollesse enesesse kätketud absurdsuse abil. Platoni esialgne väide, et keel pärineb helide imiteerimisest, viib välja paroodia ja naeruväärsuseni. Ometi jäi onomatopoeetiline seisukoht paljudeks sajanditeks valitsema. Isegi viimase aja kirjutistes ei ole seda kaugeltki hüljatud, kuigi see ei esine enam samasuguses naiivses vormis nagu Platoni dialoogis *Kratylus*.

Onomatopoeetilisele teesile on ilmselgeks vastuväiteks tõsiasi, et analüüsides tavalisi kõnekeele sõnu, ei suuda me enamikul juhtudel kuidagi leida eeldatavat helide ja objektide sarnasust. Selle takistuse võib siiski kõrvaldada väitega, et inimkeel on algusest peale allunud muutumisele ja hajuvusele. Seetõttu ei saa me keele praeguse seisukorraga rahulduda. Me peame tagasi minema sõnade algse kujuni, kui tahame avastada sidet, mis ühendab neid nende objektiga. Tuletatud sõnadelt peame siirduma tagasi esmaste sõnade juurde; iga mõiste puhul peame avastama *etümon*'i, sõna tõelise ja algse kuju. Selle printsiibi mõjul ei muutunud etümoloogia ainult keeleteaduse keskpunktiks, vaid ka keelefilosoofia nurgakiviks. Esimesed

etümoloogiad, mida kasutasid kreeka grammatikud ja filosoofid, ei anna veel tunnistust teoreetilistest ega ajaloolistest kõhklustest. Esimesed teaduslikele põhimõtetele rajatud etümoloogiad kujunevad välja alles üheksateistkümnenda sajandi esimesel poolel.[5] Kuni selle ajani oli kõik võimalik, ja kõige fantastilisemad ja pentsikumad seletused läksid kiiresti käibele. Lisaks positiivsetele leidus ka kuulsaks saanud negatiivseid etümoloogiaid põhimõttel *lucus a non lucendo*. Senikaua kui valitsesid niisugused mõtteskeemid, näis teooria asjade ja nimetuste omavahelisest loomulikust seosest olevat filosoofiliselt õigustatud ja kaitstav.

Kuid oli üldisi kaalutlusi, millega algusest peale selle teooria vastu välja astuti. Kreeka sofistid olid teatud mõttes Herakleitose õpilased. Dialoogis *Theaitetos* läks Platon koguni nii kaugele, et ütles: sofistide tunnetusteooriat ei saa kuidagi pidada algupäraseks. Ta väitis, et see on vaid järeldus ja tuletis Herakleitose õpetusest "kõigi asjade voolamise" kohta. Siiski oli Herakleitose ja sofistide vahel kõrvaldamatu erinevus. Esimene pidas sõna, *logos*'t, universaalseks metafüüsiliseks printsiibiks. Selles sisaldus üldine tõde, objektiivne valiidsus. Kuid sofistid ei tunnista enam seda "jumalikku sõna", mida Herakleitos pidas kõigi asjade alguseks ning kosmilise ja moraalse korra põhiprintsiibiks. Antropoloogia, mitte metafüüsika, mängib keeleteoorias juhtivat osa. Inimesest on saanud maailmakõiksuse keskpunkt. Vastavalt Protagorase tabavale ütlusele on "inimene kõigi asjade mõõt, olevaile, et nad on olemas, ja mitte-olevaile, et neid pole olemas". Seepärast on mõttetu ja kasutu otsida keelele seletust füüsiliste asjade maailmast. Sofistid leidsid uue ja palju lihtsama lähenemisviisi inimkeelele. Nad olid esimesed, kes käsitlesid lingvistilisi ja grammatilisi probleeme süstemaatiliselt.

Ometi ei huvitanud need probleemid neid puht-teoreetilises mõttes. Keeleteoorial on teisi ja palju tähtsamaid ülesandeid. Ta peab õpetama, kuidas rääkida ja tegutseda tegelikus sotsiaalses ja poliitilises keskkonnas. Viienda sajandi Ateenas oli keel muutunud kindlate, konkreetsete ja praktiliste eesmärkide saavutamise vahendiks. Suurtes poliitilistes võitlustes oli see kõige võimsam relv. Keegi ei võinud hellitada lootust, et ta võiks ilma selle vahendita mängida juhtivat rolli. Keele õige kasutamine ning pidev parandamine ja teritamine oli eluliselt tähtis. Sel eesmärgil rajasid sofistid uue teadusharu. Retoorika, mitte grammatika või etümoloogia, pälvis nende peatähelepanu. Tarkuse (*sophia*) definitsioonis annavad nad retoorikale keskse koha. Kõik väitlused sõnade ja mõistete "tõesuse" või "õigsuse" (ὀρθότης) üle muutuvad kasutuks ja ülearuseks. Nimetused ei peagi väljendama asjade olemust. Neil ei ole mingit objektiivset vastet. Nende tegelik ülesanne ei ole asju kirjeldada, vaid äratada emotsioone; mitte lihtsalt ideid ja mõtteid edasi anda, vaid õhutada inimesi teatud tegudele.

Seni oleme jõudnud käsitleda keele väärtustamise ja funktsioneerimise kolme tahku: mütoloogilist, metafüüsilist ja pragmaatilist. Kuid kõik need keele seletusvõimalused lähevad teatud mõttes märgist mööda, sest ükski neist ei suuda märgata keele üht silmatorkavamat tunnusjoont. Inimese kõige elementaarsemad väljendused ei viita füüsilistele asjadele ega kujuta endast puhtalt suvalisi märke. Nende puhul ei saa kasutada alternatiivseid väljendeid φύσει ὄν või θέσει ὄν. Nad on "loomulikud", mitte "kunstlikud", kuid nad ei ole seotud esemete iseloomulike tunnustega. Nad ei sõltu ainuüksi kokkuleppest, tavast või harjumusest; nende juured on palju sügavamal. Nad on inimese tunnete tahtevälised väljendused, hüüatused

ja häälitsused. Pole juhus, et hüüatusteteooria pakkus välja loodusteadlane, suurim teadlane kreeka mõtlejate hulgas. Demokritos oli esimene, kes esitas teesi, et inimkeel on alguse saanud puht-emotsionaalse iseloomuga häälitsustest. Hiljem pooldasid seda vaadet Epikuros ja Lucretius, kes toetusid Demokritose autoriteedile. See seisukoht on keeleteooriat jätkuvalt mõjutanud. Veel kaheksateistkümnendal sajandil esindavad seda teooriat peaaegu muutumatul kujul niisugused mõtlejad nagu Vico ja Rousseau. Teaduslikust küljest on hüüatusteteooria võrratuid eeliseid kerge mõista. Meile näib, et viimaks ometi ei tarvitse me ainult spekulatsioonidele toetuda. Me oleme avastanud mõned kontrollitavad faktid, ja need faktid ei ole piiratud ainuüksi inimliku valdkonnaga. Inimkeel on tagasiviidav põhilisele instinktile, mille loodus on igasse elavasse olendisse asetanud. Ägedad hüüded, mis väljendavad hirmu, viha, valu või rõõmu, ei ole kaugeltki vaid inimese ainuomadus. Neid esineb ka kõikjal loomariigis. Kõne kui sotsiaalse tõsiasja taandamine üldisele bioloogilisele põhjusele tundus äärmiselt usutavana. Kui nõustume Demokritose teesiga ning tema õpilaste ja järgijate väidetega, lakkab semantika olemast erivaldkond, ta muutub bioloogia ja füsioloogia haruks.

Ja ometi ei võinud hüüatusteteooria jõuda täisküpsuseni enne, kui bioloogia ise oli leidnud uue teadusliku aluse. Ei piisanud sellest, et inimkõnet seostati teatud bioloogiliste faktidega. Nendevaheline seos pidi rajanema mingil universaalsel printsiibil. Niisuguse printsiibi pakkus välja evolutsiooniteooria. Kui Darwini raamat ilmus, tervitasid seda ülima vaimustusega mitte ainult loodusteadlased ja filosoofid, vaid ka keeleuurijad. August Schleicher, keda ta esimeste kirjutiste järgi otsustades võis pidada Hegeli pooldajaks ja õpilaseks, pöördus darvinismi.[6] Darwin ise

oli teemat käsitlenud rangest loodusteaduslikust vaatepunktist. Kuid tema üldist meetodit oli kerge rakendada ka lingvistilistele nähtustele ja näis, et isegi sellel alal avas ta senitundmatu lähenemistee. Töös *Emotsioonide väljendumine loomadel ja inimestel* oli Darwin näidanud, et ekspressiivseid häälitsusi ja toiminguid suunavad ning valitsevad kindlad bioloogilised vajadused ja reeglid. Sellest küljest lähenedes oli nüüd keele tekkeloo igiammust mõistatust võimalik käsitleda puhtalt empiirilise ja teadusliku meetodi abil. Inimese keel lakkas olemast "riik riigis" ja muutus nüüdsest alates tavaliseks loomulikuks andeks.

Siiski jäi alles üks põhilise tähtsusega probleem. Keele tekkimise bioloogiliste teooriate loojad ei suutnud näha puude taga metsa. Nad alustasid eeldusest, et hüüatuste juurest viib otsetee kõne juurde. Kuid see tähendas argumenteerimist küsimuse abil, mitte küsimusele vastamist. Seletust ei nõudnud mitte ainult keel kui fakt, vaid ka inimese kõne struktuur. Tänu keelestruktuuri uurimisele ilmnes, et emotsionaalse ja väitelise keelekasutuse vahel on suur erinevus. Need kaks ei asetse samal tasandil. Isegi kui oleks võimalik neid tekkelooliselt ühendada, on ühelt teisele siirdumine loogiliselt alati *metabasis eis allo genos*, üleminek ühelt liigilt teisele. Minu arusaamist mööda ei ole bioloogiline teooria kunagi suutnud kõrvaldada seda loogilist ja strukturaalset erinevust. Meil puuduvad igasugused tõendid selle kohta, et mõni loom oleks kunagi ületanud väitelise ja emotsionaalse keele vahelise piiri. Niinimetatud "loomade keel" jääb alati täiesti subjektiivseks; ta väljendab erinevaid tundeseisundeid, kuid ta ei tähista ega kirjelda objekte.[7] Teisest küljest puudub igasugune ajalooline tõendusmaterjal, et inimene, isegi kõige madalamal kultuurilisel tasemel olev inimene, oleks oma keelekasutuses piirdunud vaid emotsionaalse või žestide keelega.

Kui tahame jääda truuks rangele empiirilisele meetodile, tuleb meil sedalaadi väited kõrvale heita ja pidada neid kui mitte täiesti ebatõenäolisteks, siis vähemasti kaheldavateks ja hüpoteetilisteks.

Tegelikult viib lähem uurimine meid alati punktini, kus muutub küsitavaks see lähtealus ise, millele need teooriad toetuvad. Pärast niisuguse arutluse esimesi samme on nende teooriate kaitsjad sunnitud tegelikult tunnistama ja rõhutama seda erinevust, mida nad esialgu näisid eitavat või vähemasti vähendavat. Selle tõiga illustreerimiseks olen valinud kaks konkreetset näidet, esimene neist on võetud keeleteadusest, teine psühholoogilisest ja filosoofilisest kirjandusest. Otto Jespersen oli võib-olla viimane meie aja keeleteadlane, kes säilitas elava huvi keele päritoluga seotud vana probleemi vastu. Ta ei eitanud, et kõik varasemad lahendused olid olnud vägagi puudulikud; õigupoolest oli ta veendunud, et ta on avastanud uue meetodi, mis tõotab suuremat edu. "Meetod, mida ma soovitan," sedastab Jespersen,

> ja mida ma ise esimesena olen järjekindlalt kasutanud, seisneb meie kaasaegsete keelte ajas tagasiviimises, sedavõrd kui ajalugu ja meie materjalid võimaldavad. ... Kui me selle protsessi tulemusel jõuame viimaks niisuguste häälitsusteni, mida ei saa enam kirjeldada tõelise keelena, siis on ju probleem lahendatud; sest muutus on midagi niisugust, mida me suudame mõista, samal ajal kui tekkimine eimillestki jääb inimesele alati mõistetamatuks.

Selle teooria kohaselt leidis muutus aset siis, kui inimese häälitsused, mis esialgu olid vaid emotsionaalsed hüüatused või ehk mingid lailavad fraasid, omandasid nimetuse funktsiooni. See, mis esialgu oli vaid mõttetute helide segadik, muutus nõndaviisi korraga mõtlemise vahendiks. Näiteks mingi järjekindlalt korratav häälikukombinatsioon,

millega väljendati võidurõõmu löödud vaenlase surnukeha juures, võis saada kogu selle erilise sündmuse üldnimetuseks või koguni vaenlase surmanud mehe pärisnimeks. Ja areng võis nüüd juba jätkuda selle väljendi metafoorse ülekandumise teel teistesse samasugustesse situatsioonidesse.[8] Kuid kogu probleem peitubki tihendatud kujul selles "metafoorses ülekandumises". Selline ülekandumine tähendab, et häälitsused, mis senini olid vaid mingid tahtele allumatud tugevatest emotsioonidest põhjustatud karjatused, omandavad nüüd täiesti uue ülesande. Neid hakatakse kasutama kui sümboleid, mis kannavad kindlat tähendust. Jespersen tsiteerib ise Benfey tähelepanekut, mille kohaselt hüüatuse ja sõna vahel on sedavõrd suur kuristik, et võime öelda: hüüatus on keele negatsioon; kasutatakse ju hüüatusi vaid siis, kui inimene ei suuda või ei taha rääkida. Jesperseni väitel tekkis keel siis, kui "kommunikatiivsus tõrjus kõrvale eksklamatiivsuse". Kuid just seda muutust antud teooria ei seleta, vaid eeldab.

Seesama kriitika kehtib ka väidete kohta, mida arendatakse Grace de Laguna raamatus *Keel. Selle funktsioon ja areng*. Siin leiame käsitletava probleemi palju detailsemal ja põhjalikumal kujul. Mõned üsnagi fantastilised mõttekäigud, mis leiduvad Jesperseni raamatus, on välja jäetud. Üleminekut hüüatustelt kõnele kirjeldatakse kui järk-järgulist objektiviseerumisprotsessi. Primitiivsed, situatsioonist kui tervikust sõltuvad tundeseisundid muutuvad mitmekesisemaks ja eristuvad antud situatsiooni tunnusjoontest. "... esile tulevad objektid, mida tajutakse pigem teadvustamise kui tunnete abil. ... Samal ajal võtab see suurenenud tinglikkus üha süstemaatilisema kuju. ... Ja lõpuks ... ilmneb reaalsuse objektiivne kord ja maailma hakatakse tõepoolest tunnetama."[9] Objektiviseerimine ja

süstematiseerimine on tõesti keele kõige tähtsam ja peamine ülesanne. Aga ma ei suuda mõista, kuidas on võimalik pelgalt hüüatusteteooria varal seda otsustavat üleminekut seletada. Professor de Laguna seletus jätab hüüatused ja nimetused omavahel seostamata; vastupidi, siin torkab neid lahutav kuristik veelgi teravamalt silma. Tähelepanu väärib fakt, et need autorid, kes üldiselt kalduvad uskuma keele tekkimisse ainult hüüatustest, jõuavad viimaks järeldusele, et kõigest hoolimata on hüüatuste ja nimetuste vaheline erinevus palju suurem ja ilmsem kui nende eeldatud identsus. Gardiner näiteks alustab väitega, et inimese ja loomade keele vahel valitseb "olemuslik ühtsus". Kuid oma teooriat edasi arendades peab ta möönma loomade häälitsuste ja inimese keele sedavõrd põhimõttelist erinevust, et see kahandab varemväidetud olemusliku ühtsuse peaaegu olematuks.[10] Näiv sarnasus tähendab tegelikult vaid materjali samataolisust, mis ei välista — vaid vastupidi, hoopis rõhutab — formaalset ja funktsionaalset heterogeensust.

2.

Keele tekkimise küsimus on kõigil aegadel mõjunud mõnvaimule kummaliselt külgetõmbavalt. Juba esimese mõttesädeme süttides hakkas inimene selle küsimuse üle juurdlema. Paljudes müütilistes lugudes jutustatakse, kuidas inimesed õppisid kõnelema Jumala enese eeskujul või jumaliku juhendaja kaasabil. Huvi keele tekkimise vastu on kergesti mõistetav, kui võtame arvesse müütilise mõtlemise eeldusi. Müüt ei tunne mingit teist seletusviisi peale kaugesse minevikku tagasi suundumise, et siis tuletada neist ürgsetest tingimustest füüsiliste asjade ja inim-

maailma praegune olukord. On siiski üllatav ja paradok-
saalne, et samasugune hoiak valitseb ka filosoofilises
mõtlemises. Paljude sajandite vältel varjutasid tekkelooli-
sed küsimused süstemaatilise mõttesuuna. Oli juba ette
ära otsustatud, et kui tekkeloolised küsimused on viimaks
lahendatud, lähevad kõik teised asjad iseenesest paika.
Üldisest epistemoloogilisest vaatenurgast oli see aga põh-
jendamatu eelarvamus. Tunnetusteooria on näidanud, et
meil tuleb geneetilisi ja süstemaatilisi probleeme selgelt
eristada. Nende kahe küsimusteringi segiajamine on eksi-
tav ja hukatuslik. Kuidas võis juhtuda, et keeleteaduses
see metodoloogiline reegel unustati, kuigi teistes teadus-
harudes näis see vaieldamatult kehtivat? Oleks muidugi
ülimalt huvitav ja tähtis vallata kogu keeleajaloolist mater-
jali — olla võimeline vastama küsimusele, kas kõik maail-
ma keeled pärinevad ühest tüvest või lähtuvad nad mit-
mest erinevast ja omavahel sõltumatust juurest, ning suuta
samm sammult kindlaks teha, milline on olnud üksikute
väljendite ja sõnavormide areng. Kõik see aga osutuks
keelefilosoofia fundamentaalsete probleemide lahenda-
misel ebapiisavaks. Filosoofias ei saa me rahulduda ainult
asjade voolavuse ja sündmuste kronoloogia tuvastamise-
ga. Siin tuleb meil alati teatud mõttes nõustuda Platoni de-
finitsiooniga, mille kohaselt filosoofiline tunnetus on "ole-
va", mitte lihtsalt "saava" tunnetus. Tegelikult ei saa keele
olemist vaadelda väljaspool aega; ta ei kuulu igaveste
ideede valda. Muutus — foneetilises, analoogilises, se-
mantilises mõttes — on keeles olemusliku tähtsusega ele-
ment. Kuid siiski ei piisa veel kõigi nende nähtuste uuri-
misest, et mõista keele kõige üldisemat funktsiooni. Jah,
iga sümboolse vormi analüüs sõltub ajalooandmetest. Kü-
simusele, mis "on" müüt, religioon, kunst või keel, ei saa
vastata ainult abstraktselt, ainult loogilise definitsiooni

varal. Teisest küljest aga — uurides religiooni, kunsti ja
keelt, kohtame alatasa üldisi struktuuriprobleeme, mis
nõuavad teistsugust tunnetuslikku lähenemist. Neid prob-
leeme tuleb käsitleda eraldi ja neid ei saa lahendada vaid
ajaloolise uurimise valguses.

Üheksateistkümnendal sajandil oli ikka veel aktuaalne
ja tunnustatud seisukoht, et ajalugu on ainus võti, mis
avab võimaluse inimkeele teaduslikuks uurimiseks. Kee-
leteaduslike suursaavutusteni jõudsid need teadlased,
kelle jaoks ajaloohuvi oli sedavõrd valdav, et välistas pea-
aegu igasuguse muu mõttesuuna. Jakob Grimm pani esi-
mesena aluse germaani keelte võrdlevale grammatikale.
Indo-euroopa keelte võrdleva grammatika uurimisega alus
tasid Bopp ja Pott ja nende tööd viisid edasi A. Schleicher,
Karl Brugmann ja B. Delbrück. Esimesena tõstatas küsi-
muse keeleajaloo põhiprintsiipidest Hermann Paul. Ta oli
täiesti teadlik, et kõiki inimkeelega seotud probleeme ei
ole võimalik lahendada ainult ajaloolisele uurimisele toetu-
des. Ta väitis, et ajaloolist teadmist peab alati täiendama
süstemaatiline lähenemisviis. Ta oli veendunud, et ajaloo-
line uurimissuunaga käib käsikäes veel üks teadus, mis te-
geleb üldiste tingimustega, milles ajaloolised objektid väl-
ja kujunevad, ja selgitab neid faktoreid, mis jäävad
muutumatuks muutlike inimtegurite keskel.[11] Üheksa-
teistkümnes sajand ei olnud ainult ajaloo, vaid ka psüh-
holoogia sajand. Seetõttu oli täiesti loomulik eeldada ja
lausa ilmselge, et keeleajaloo põhimõtteid tuleb otsida
psühholoogiast. Need olid kaks lingvistika nurgakivi.
"Paul ja enamik tema kaasaegseid," ütleb Leonard
Bloomfield,

> tegelesid vaid indo-euroopa keeltega ja, eirates deskriptiiv-
> seid probleeme, keeldusid töötamast keeltega, mille ajalugu
> oli alles tundmatu. See piirang ei võimaldanud neil tundma

õppida võõraid grammatilisi struktuure, mis kahtlemata oleks avanud nende silmad nägema tõsiasja, et isegi indo-euroopa keelte grammatika kõige põhilisemad jooned ... ei ole keeles kui niisuguses kaugeltki üldkehtivad. ... Tolle ajaloolise peavoolu kõrval kulges aga väike, kuid jõudu koguv üldiste lingvistiliste küsimustega tegelev suund. ... Mõned uurijad nägid üha selgemini ja selgemini deskriptiivse ja ajaloolise uurimise loomulikku seost. ... Nende kahe uurimissuuna, võrdlev-ajaloolise ja filosoofilis-deskriptiivse, esilekerkimine selgitas mõningaid põhimõtteid, mis olid jäänud varjatuks suurtele üheksateistkümnenda sajandi indo-eurooplastele. ... Kogu keele ajalooline uurimine põhineb kahe või enama andmehulga kirjeldaval võrdlusel. See võib olla vaid sedavõrd täpne ja sedavõrd täielik, kuivõrd need andmed võimaldavad. Et kirjeldada keelt, ei ole ajaloolisi teadmisi vajagi; tegelikult on keeleuurijal, kes laseb niisugustel teadmistel oma kirjeldust mõjutada, kalduvus andmeid moonutada. Meie kirjeldus peab olema erapooletu, kui tahame saada usaldusväärset alust võrdleva uurimistöö tarvis.[12]

See metodoloogiline põhimõte leidis esmakordse ja teatud mõttes klassikalise väljenduse ühe suure keeleteadlase ja filosoofi töödes. Wilhelm von Humboldt astus esimese sammu maailma keelte klassifitseerimise ja põhitüüpidele taandamise suunas. Seda eesmärki taotledes ei saanud ta kasutada ainult puht-ajaloolisi meetodeid. Tema poolt uuritavad keeled ei kuulunud vaid indo-euroopa rühma. Ta huvi oli tõepoolest laiahaardeline, see hõlmas kogu keeleteaduslike nähtuste ala. Ta oli esimene, kes esitas ameerika hõimukeelte analüütilise kirjelduse, kasutades oma venna Alexander von Humboldti rikkalikke materjalikogusid, mida too oli kaasa toonud uurimisreisidelt Ameerika mandrile. Inimkõne variatiivsusi käsitleva suurteose teises köites[13] on W. von Humboldt koostanud esimese austroneesia, indoneesia ja melanneesia keelte võrdleva grammatika. Kuid selle grammatika koostamisel ei olnud tal käepärast mingeid keeleajaloolisi andmeid, nende keelte ajalugu oli veel täiesti tundmatu. Humboldt pidi oma ülesandele lähenema päris uuest küljest ja rajama oma käsitlusviisi.

Ometi jäid ta meetodid kindlalt empiirilisteks: nad põhinesid vaatlustel, mitte spekulatsioonidel. Aga Humboldt ei rahuldunud vaid faktide kirjeldamisega. Ta tegi faktide põhjal otsekohe väga kaugeleulatuvaid üldistusi. Ta väitis, et inimkeele iseloomust ja funktsioonidest on võimatu saada õiget ettekujutust senikaua, kui vaatleme keelt vaid "sõnade" hulgana. Keelte tõeline erinevus ei seisne mitte häälikute või märkide erinevuses, vaid "maailmanägemuste" (*Weltansichten*) erinevuses. Keel ei ole lihtsalt sõnade mehhaaniliselt liitunud kogum. Keele sõnadeks või väljenditeks jaotamine tähendab selle lõhkumist ja segipaiskamist. Ükskõik millise keelenähtuse uurimisel on niisugune arusaam kahjulik, kui mitte hukatuslik. Humboldt kinnitas, et sõnad ja reeglid, mis meie tavakujutluse kohaselt moodustavad keele, eksisteerivad tegelikult vaid segastatud kõne situatsioonis. Käsitleda neid kui eraldiseisvaid üksusi, pole "midagi muud kui teadusliku soperdamise surnult sündinud toode". Tuleb mõista, et keel on pigem *energeia* kui *ergon*. Ta pole midagi lõplikku, vaid pidev protsess; keel on inimvaimu igikorduv püüd kasutada artikuleeritud häälikuid mõtete väljendamiseks.[14]

Humboldti teadustöö kujutas endast enamat kui vaid märkimisväärset edusammu keeleteaduslikus mõtlemises. See tähistas ühtlasi uue epohhi algust keelefilosoofia ajaloos. Humboldt ei olnud mingitele üksikutele keelelküsimustele spetsialiseerunud teadlane, aga ka mitte metafüüsik nagu Schelling või Hegel. Ta järgis Kanti "kriitilist" meetodit ega lasknud end kaasa haarata spekulatsioonidest

keele olemuse või tekkimise kohta. Viimast küsimust ei ole tema töödes isegi mitte mainitud. Tema teostes astuvad esiplaanile keele struktuuriga seotud probleemid. Ei neid probleeme ei saa vaid ajalooliste meetoditega lahendada, on tänapäeval üldtunnustatud seisukoht. Erinevatesse koolkondadesse kuuluvad ja erinevates valdkondades töötavad teadlased rõhutavad üksmeelselt, et deskriptiivset lingvistikat ei või ajaloolise lingvistika kõrval kunagi üleliigseks pidada, sest viimane peab alati toetuma kirjeldavatele andmetele neist keele arenguperioodidest, mis on meile vahetult kättesaadavad.[15] Üldise mõtteloo seisukohast on väga huvitav ja tähelepanuväärne, et keeleteaduses toimus samasugune muutus nagu teisteski teadusvaldkondades. Varasema positivismi asemele astus uus põhimõte, mida võiks nimetada strukturalismiks. Klassikaline füüsika oli veendunud, et üldiste liikumisseaduste avastamiseks tuleb alati alustada "punktkehade" liikumise uurimisest. Lagrange'i *Mécanique analytique* toetus sellele põhimõttele. Hiljem aga kaldusid elektromagnetvälja seadused — nii nagu Faraday ja Maxwell need avastasid — hoopis vastupidistele järeldustele viitama. Selgus, et elektromagnetvälja ei saa jaotada üksikuteks punktideks. Elektroni ei mõistetud enam sõltumatu osakesena, mis elab oma elu, vaid seda defineeriti kui piirpunkti väljatervikus. Nii kerkis esile uut tüüpi "välja-füüsika", mille seisukohad erinesid paljuski varasemast klassikalisest mehhaanikast. Bioloogias leiame märke samasugusest arengust. Uued holistlikud teooriad, mis hakkasid kahekümnenda sajandi alguses valdavaks muutuma, viitavad tagasi vanale aristootellikule elusorganismi definitsioonile. Nad väidavad, et orgaanilises maailmas on "tervik tähtsam kui osa". Need teooriad ei eita evolutsiooni-

teooria andmeid, kuid nad ei tõlgenda neid enam samal viisil nagu Darwin või ortodokssed darvinistid.[16] Mis puutub psühholoogiasse, siis oli see kogu üheksateistkümnenda sajandi jooksul — mõnede väheste eranditega — järginud Hume'i eeskuju. Ainus meetod, kuidas psüühilisi nähtusi seletati, seisnes nende taandamises algosadeks. Kõiki keerulisi nähtusi peeti mingiks kuhjumiks, lihtsate meeleandmete kogumiks. Tänapäeva gestaltpsühholoogia on selle seisukoha vastu kriitiliselt välja astunud ja selle purustanud, rajades nõnda teed uutlaadi strukturaalpsühholoogiale.

Keeleteadus võtab üle sellesama meetodi ja koondab üha rohkem ja rohkem tähelepanu strukturaalprobleemidele, mis muidugi ei tähenda, et varasemad lähenemisviisid oleksid vähem tähtsad või vähem huvitavad. Kuid selle asemel, et liikuda mööda sirgjoont ja tegelda ainult keelenähtuste kronoloogilise järgnevusega, on keeleteaduslik uurimine nüüd võrreldav elliptilise ringiga, millel on kaks tulipunkti. Mõned uurijad läksid isegi nii kaugele, et väitsid, nagu oleks kirjeldava ja ajaloolise vaatepunkti kombinatsioon, mis oli keeleteadusele tunnusomane kogu üheksateistkümnenda sajandi jooksul, metodoloogiliselt tagasi eksitus. Ferdinand de Saussure kinnitas oma loengutes, et kogu "ajaloolise grammatika" idee tuleb kõrvale heita. Ajalooline grammatika, rõhutas ta, on värdmõiste. See koosneb kahest kokkusobimatust poolest, mida pole võimalik viia ühisele nimetajale ega liita ühtseks tervikuks. Saussure'i meelest ei ole inimkeele uurimine mitte üks, vaid kahe teaduse küsimus. Selle uurimise juures tuleb vahet teha kahe erineva telje — "samaaegsuse telje" ja "järgnevuse telje" — vahel. Grammatika kuulub oma loomu ja olemuse tõttu esimese juurde. De Saussure tõmbas kindla eraldusjoone kahe mõiste — *la langue* ja *la*

parole — vahele. Keel (*la langue*) on universaalne, samas kui kõne (*la parole*) on oma mööduvuses individuaalne nähtus. Igal inimesel on oma kõnelaad. Kuid teaduslik keeleanalüüs ei tegele nende individuaalsete eripäradega; uurida tuleb sotsiaalset nähtust, mis allub üldistele reeglitele — reeglitele, mis on üksikkõnelejast üsnagi sõltumatud. Ilma nende reegliteta ei suudaks keel täita oma põhiülesannet, teda ei oleks võimalik kasutada kommunikatsioonivahendina kõigi antud keelt kõnelevate ühiskonnaliikmete vahel. "Sünkrooniline" lingvistika tegeleb muutumatute strukturaalsete suhetega, "diakrooniline" lingvistika tegeleb ajas muutuvate ja arenevate nähtustega.[17] Keele põhilist struktuuriühtsust võib uurida ja kontrollida kahel viisil. See ühtsus ilmneb nii materiaalselt kui formaalselt, mitte ainult grammatiliste vormide, vaid ka häälikusüsteemi näol. Keele iseloom sõltub mõlemast. Fonoloogia struktuuriprobleemid avastati siiski palju hiljem kui süntaksi või morfoloogia küsimused. Kuid et keelevormides valitseb kord ja järjepidevus, on ilmselge ja kaheldamatu. Nende vormide klassifitseerimine ja kindlatele reeglitele allutamine oligi üks teadusliku grammatika esimesi ülesandeid. Juba kauges minevikus suudeti need uurimismeetodid väga täiuslikult välja arendada. Tänapäeva keeleteadlased viitavad ikka veel Panini sanskriti keele grammatikale kui ühele suurimale inimvaimu saavutusele, olgugi et see pärineb neljandast või kolmandast sajandist enne Kristust. Nad väidavad, et kuni tänaseni pole ühtki teist keelt nii põhjalikult kirjeldatud. Kreeka grammatikud analüüsisid hoolikalt kreeka keeles leiduvaid sõnaliike ja huvitusid kõikvõimalikest süntaktilistest ja stilistilistest küsimustest. Tähelepanuta jäi aga probleemi materiaalne külg, ja selle tähtsust ei märgatud enne üheksateistkümnenda sajandi algust. Alles siis näeme,

kuidas tehakse esimesi katseid häälikumuutuste teaduslikul käsitlemisel. Tänapäeva ajalooline keeleteadus algas foneetiliste seoste uurimisest. Aastal 1818 demonstreeris R. K. Rask, et germaani keeltesse kuuluvatel sõnadel on kindel häälikuline vastavus sõnadega teistes indo-euroopa keeltes. Oma saksa keele grammatikas andis Jakob Grimm süstemaatilise ülevaate konsonantide vastavusest germaani ja teistes indo-euroopa keeltes. Need esimesed tähelepanekud said uuema keeleteaduse ja võrdleva grammatika aluseks. Kuid neid mõisteti ja tõlgendati vaid ajalooliselt. Romantiline armastus mineviku vastu oli Jakob Grimmi peamine ja sügavaim inspiratsiooniallikas. Seesama romantiline meelelaad viis Friedrich Schlegeli india keelte ja tarkuse avastamiseni.[18] Üheksateistkümnenda sajandi teisel poolel aga hakkasid keeleteaduslikku huvi suunama teised intellektuaalsed tõukejõud; valdavaks kujunes materialistlik tõlgendus. Niinimetatud uusgrammatikute auhneks sooviks oli tõestada, et keeleteaduse meetodid on samaväärsed loodusteaduslike meetoditega. Kui keeleteadust peetakse täppisteaduseks, ei saa ta rahulduda ebamääraste empiiriliste reeglitega, mis kirjeldavad üksikuid ajaloolisi nähtusi. Ta peab leidma seaduspärasused, mis on loogiliselt võrreldavad üldiste loodusseadustega. Häälikumuutustes toimivad reeglipärasused näisid tõestavat niisuguste seaduste olemasolu. Uusgrammatikud eitasid millegi niisuguse olemasolu nagu juhuslik häälikumuutus. Iga foneetiline muutus järgib kindlaid reegleid, väitsid nad. Järelikult on keeleteaduse ülesanne viia kõik inimkeeles esinevad nähtused tagasi põhilise aluskihini, foneetiliste seaduspärasusteni, mis on paratamatud ega tunnista erandeid.[19]

Nüüdisaegne strukturalism, nagu see on välja kujunenud Trubetzkoy töödes ja *Travaux du Cercle Linguistique*

de Prague (Praha lingvistikaringi tööde) mõjul, lähenes probleemile hoopis teisest küljest. Ta ei loobunud lootusest leida inimese kõnes "paratamatuse" mõõdet; vastupidi, ta rõhutas seda paratamatust pidevalt. Kuid strukturalismi seisukohalt tuli paratamatuse idee siiski ümber defineerida; seda mõisteti pigem teleoloogilises kui lihtsalt põhjuslikus tähenduses. Keel ei ole lihtsalt häälikute ja sõnade kogum, vaid süsteem. Ent teisest küljest, seda süsteemipärasust ei ole võimalik kirjeldada füüsiliste ja ajalooliste kausaalsuste abil. Iga individuaalne lausung sisaldab oma struktuuri nii formaalses kui materiaalses mõttes. Kui õpime lähemalt tundma erinevates keeltes esinevaid foneeme, leiame niivõrd mitmekesise hulga, et seda ei ole võimalik suruda mingisse ühtlustavasse ja jäika skeemi. Foneemivalikuga väljendavad erinevad keeled ainult neile eriomaseid tunnusjooni. Siiski on võimalik tõestada, et ühe keele raames on foneemide vahel alati kindlad seosed. Need seosed on suhtelised, mitte absoluutsed; hüpoteetilised, mitte apodiktilised. Me ei saa tuletada neid *a priori* üldistest loogikareeglitest, me peame toetuma empiirilistele andmetele. Kuid ometi on need andmed seesmiselt koherentsed. Kui oleme leidnud mõned fundamentaalse tähtsusega andmed, on võimalik tuletada neist uusi andmeid, mis on eelmistega reeglipäraselt seotud. *Il faudrait étudier*, kirjutab V. Bröndal, formuleerides uue strukturalismi progammi, *les conditions de la structure linguistique, distinguer dans les systèmes phonologiques et morphologiques ce qui est possible de ce qui est impossible, le contingent du nécessaire.*[20]

Kui nõustume selle seisukohaga, peame isegi keele materiaalset alust, isegi häälikunähtusi endid, uurima täiesti uuel viisil ja erinevast küljest. Tegelikult ei saagi me enam tunnistada ainuüksi keele materiaalset alust. Vormi

ja materiaalse eristamine osutub kunstlikuks ja ebatäpseks. Keel on jagamatu tervik, mida ei saa lahutada kaheks sõltumatuks ja iseseisvaks faktoriks, vormiks ja materjaliks. Just see põhimõte eristab uuemat fonoloogiat vanemat tüüpi foneetikast. Fonoloogia ei uuri mitte füüsiliselt haaratavaid, vaid tähendust kandvaid häälikuid. Keeleteadus ei ole huvitatud mitte häälikute olemusest, vaid nende semantilisest funktsioonist. Üheksateistkümnenda sajandi positivistlikud koolkonnad olid veendunud, et foneetika ja semantika vajavad uurimistöös erinevaid meetodeid. Kõnes esinevaid häälikuid peeti lihtsalt füüsiliseks nähtuseks, mida on võimalik kirjeldada ja peabki kirjeldama füüsika või füsioloogia terminites. Uusgrammatikute foneetilis-metodoloogilisest vaatepunktist oli niisugune arusaam mitte ainult mõistetav, vaid lausa paratamatu. Sest nende põhitees — foneetilised reeglid ei tunnista mingeid erandeid — rajanes eeldusel, mille kohaselt foneetilised muutused on mittefoneetilistest teguritest sõltumatud. Kuna häälikumuutus pole midagi muud kui vaid artikulatsiooniharjumuste muutus — nagu arvati —, peab see mõjutama foneemi selle igal esinemisjuhtumil, sõltumata lingvistilisest vormist, milles foneem esineb. Viimase aja keeleteadus on sellisest dualismist loobunud. Foneetika ei ole enam eraldiseisev valdkond, ta on saanud semantika lahutamatuks osaks. Foneem ei ole füüsiline ühik, vaid tähendusühik. Seda on defineeritud kui "väikseimat tähendust eristava funktsiooniga häälikuühikut". Iga lausungi akustiliste tunnuste kogumis on osa tunnuseid tähenduslikult olulised, sest neid kasutatakse tähenduserinevuste edasiandmiseks, samal ajal kui ülejäänud ei oma eristavat funktsiooni. Igal keelel on oma foneemide, tähendust eristavate häälikute süsteem. Hiinas on sõnade tähenduse varieerimisel väga oluline häälekõrguse

muutus, kuid teistes keeltes see tähtsust ei oma.[21] Lõpmatust võimalike füüsiliste häälikute hulgast valib iga keel endale teatud osa, mida antud keeles kasutatakse foneemidena. Kuid valik ei ole juhuslik, sest foneemid ühtekokku moodustavad sidusa terviku. Neid võib jaotada tüüpide järgi, leida teatud foneetilisi mudeleid.[22] Need foneetilised mudelid näivad kuuluvat keele kõige püsivamate ja iseloomulikumate tunnuste hulka. Sapir rõhutab asjaolu, et igal keelel on tugev kalduvus säilitada oma foneetilisi mudeleid:

> Me leiame, et peamine ühilduvus ja erisus keeles — foneetiliste mudelite ja morfoloogia näol — toimib temas endas esinevate suundumuste ajel, mitte üksikute tunnusjoonte keeruka mõju tõttu, mis oma erinevuses liituvad kord nii, kord naa. Keel on vahest kõige iseseisvam, sotsiaalsetele mõjuritele kõige kindlamini vastu seisev nähtus. Teda on kergem välja suretada kui lõhkuda tema ainuomast vormi.[23]

On siiski äärmiselt raske vastata küsimusele, mida keele "ainuomane vorm" tegelikult tähendab. See küsimus asetab meid kahe ühtviisi ebameeldiva võimaluse ette. Meie ees on kaks äärmust, mida tuleb vältida, kaks võrdsete puudustega radikaalset lahendust. Kui väide, et igal keelel on ainuomane vorm, tähendab loobumist vajadusest otsida keeles üldiseid tunnusjooni, siis peame möönma, et kogu keelefilosoofia idee on lihtsalt õhuloss. Kuid empiirilisest seisukohast ei tekita vastuväiteid mitte niivõrd üldiste lingvistiliste tunnusjoonte olemasolu, kuivõrd nende selge sõnastamise võimalikkus. Kreeka filosoofias toetas ja võimaldas juba "logose" mõiste ise seisukohta, et kõneakti ja mõtteakti vahel valitseb põhimõtteline identsus. Grammatikat ja loogikat peeti kaheks teadmisliigiks, millel on siiski sama aines. Isegi tänapäeva loogikud, kelle süsteemid on klassikalisest aristotellikust loogikast väga kaugele eemaldunud, on selles küsimuses sama meelt. "Induktiivse loogika" rajaja John Stuart Mill väitis, et grammatika on loogika kõige elementaarsem osa, sest sellest algab mõtlemisprotsessi analüüsimine. Milli järgi on grammatika põhimõtted ja reeglid vahenditeks, mille abil keelevormid seatakse vastavusse universaalsete mõtlemisvormidega. Kuid Mill ei piirdunud selle väitega. Ta kinnitas, et sõnaliikidele rajatud süsteem, mis on tuletatud ladina ja kreeka grammatikast, on üldiselt ja objektiivselt kehtiv. Sõnaliikide erinevused, samuti nimisõna käänded, verbi ajavormid ja kõneviisid ning partitsiipide funktsioonid, on Milli veendumuse kohaselt eristavateks elementideks ka mõtlemise, mitte ainult sõnade tasandil. "Iga lause struktuur," teatab ta, "pakub meile loogika õppetunni."[24] Keeleteaduse edusammud muutsid selle seisukoha üha kaheldavamaks. Üldist tunnustamist leidis tõik, et sõnaliikidele toetuv süsteem ei ole oma iseloomult muutumatu ja ühtne, vaid varieerub keelte kaupa. Veel enamgi, pandi tähele, et isegi ladina keelest mõjutatud keelte paljusid omadusi ei ole võimalik adekvaatselt sõnastada tavaomastes ladina grammatika terminites ja kategooriates. Prantsuse keele uurijad rõhutasid sageli, et prantsuse grammatika oleks kujunenud hoopis teistsuguseks, kui seda ei oleks kirjutanud Aristotelese järgijad. Nad kinnitasid, et ladina grammatika eripära rakendamine inglise või prantsuse keelele on põhjustanud palju ränki eksitusi, mis tõsiselt raskendab lingvistiliste nähtuste eelarvamustevaba kirjeldamist.[25] Paljud grammatilised tunnused, mida meie peame põhilisteks ja vältimatuteks, kaotavad oma väärtuse või vähemasti muutuvad ebamääraseks niipea, kui asume vaatlema indo-euroopa keelerühmast väljapoole jäävaid keeli. Tegelikult osutus illusiooniks, et eksisteerib üldkehtiv ja eriline sõnaliikidele toetuv süsteem, mida tuleb

pidada ratsionaalse kõne ja mõtlemise vältimatuks osaks.[26]

Kõik see ei tähenda veel, et meil tuleks loobuda vanast *grammaire générale et raisonnée*, ratsionaalsetele põhimõtetele rajatud üldise grammatika kontseptsioonist. Me peame selle kontseptsiooni ümber defineerima, leidma uue formuleeringu. Suruda kõik keeled üheainsa sõnaliikidele põhineva süsteemi Prokrustese sängi — selline katse oleks mõttetu. Paljud tänapäeva keeleteadlased on läinud koguni niikaugele, et nad hoiatavad isegi termini "universaalne grammatika" eest; see tähistavat pigem iidolit kui teaduslikku ideaali.[27] Siiski mitte kõik oma ala asjatundjad ei jaga taolist kompromissitut ja radikaalset suhtumist. On tehtud tõsiseid pingutusi filosoofilise grammatika kaitseks ja alalhoidmiseks. Otto Jespersen kirjutas filosoofilise grammatika küsimustele pühendatud raamatu, milles ta püüdis tõestada, et mingi konkreetse keele struktuuriga seotud süntaktiliste kategooriate kõrval või kohal või taga eksisteerivad veel mõned kategooriad, mis on keele rohkem või vähem juhuslikest tunnustest sõltumatud. Need on universaalsed kategooriad selles mõttes, et neid võib rakendada igas keeles. Jespersen soovitas neid nimetada "tähenduslikeks" kategooriateks ja tema meelest seisnebki iga grammatiku ülesanne selles, et uurida igal üksikjuhtumil tähenduslike ja süntaktiliste kategooriate suhteid. Sedasama arvamust on väljendanud teisedki teadlased, näiteks Hjelmslev[1] ja Bröndal.[28] Sapiri arvates sisaldab iga keel peale juhusliku iseloomuga kategooriate veel teatud hulga paratamatuid ja asendamatuid kategooriaid.[29] Nii ei ole universaalse või filosoofilise grammatika idee keeleteadusliku uurimise edusammudest hoolimata veel kaugeltki oma tähendust kaotanud,

kuigi jah, me ei looda niisugust grammatikat luua sama lihtsate vahenditega nagu varasemate katsete puhul. Inimkeel ei pea täitma ainult üldist loogikalist ülesannet, vaid ka sotsiaalset ülesannet, mis sõltub konkreetsetest ühiskondlikest tingimustest, milles antud keele kasutajaskond asub. Järelikult ei saa me eeldada tegelikku identsust, grammatiliste ja loogikaliste vormide üksühelist vastavust. Grammatiliste vormide empiiriline ja kirjeldav analüüs püstitab teistsuguse eesmärgi ja viib teistsuguste tulemusteni kui struktuurianalüüs, mida esindab näiteks Carnapi teos *Keele loogikaline süntaks*.

3.

Et leida Ariadne lõnga, mis juhiks meid välja inimkeele keerukast ja nõutukstegevast labürindist, on võimalik jätkata kahel viisil. Me võime otsida loogikalisi ja ülesehituslikke või kronoloogilisi ja tekkeloolisi seaduspärasusi. Teisel juhul seame endale sihiks viia individuaalseid väljendeid ja erinevaid lingvistilisi vorme mingile keele arengu varasemale, suhteliselt lihtsale ja amorfsele tasandile. Niisuguseid katseid tegid sageli just üheksateistkümnenda sajandi keeleteadlased, kes olid haaratud mõttest, et enne tänapäevase kuju omandamist pidi keel läbima perioodi, mil kindlad süntaktilised ja morfoloogilised vormid ei olnud veel välja kujunenud. Keeled koosnesid esialgu lihtsatest elementidest, ühesilbilistest sõnatüvedest. Romantism soosis seda mõtet. A. W. Schlegel esitas teooria, mille järgi keel arenes kauges minevikus valitsenud organiseerimatust ja amorfsest olekust. Sellele olekule järgnesid kindlas järjekorras keerukamad arengufaasid: isoleeriv, aglutinatiivne ja flektiivne faas. Schlegeli arvates on

flektiivsed keeled selle evolutsiooni viimane ja kõrgeim aste — need on tõeliselt orgaanilised keeled. Põhjalik kirjeldava materjali analüüs on siiski enamikul juhtudel kummutanud need tõestuskäigud, millele taolised teooriad tuginesid. Näiteks hiina keel, millele tavaliselt viidati kui ühesilbilistest tüvedest koosnevale keelele, on enne praegust isoleerivat faasi arvatavasti läbinud flektiivse faasi.[30] Me ei tunne ühtki keelt, milles puuduksid formaalsed ja struktuurilised elemendid, kuigi nende formaalsete suhete väljendamisvõimalused — näiteks subjekti ja objekti, atribuudi ja predikaadi tähistamiseks — võivad olla igas keeles täiesti iselaadsed. Keel, millel puudub vorm, tundub olevat mitte ainult küsitav minevikuline mõttekonstruktsioon, vaid lausa terminoloogiline paradoks. Ka kõige madalamal tsivilisatsioonitasemel olevate rahvaste keel ei ole mingil juhul vormitu; vastupidi, enamjaolt on need keeled väga keerulise struktuuriga. Meie aja keeleteadlane A. Meillet, kellel oli maailma keeltest ülimalt hea ülevaade, väitis, et ükski meile tuntud idioom ei võimalda mingilgi määral saada ettekujutust, milline võis olla lihtne algkeel. Kõik keelevormid on täiuslikud, kuivõrd nad suudavad inimese tundeid ja mõtteid selgelt ja arusaadavalt edasi anda. Niinimetatud loodusrahvaste keeled on oma ajastu arengutingimustega ja loodusinimese mõtlemisega samasuguses kooskõlas nagu meie keeled vastavad tänapäeva rafineeritud ja komplitseeritud kultuuri vajadustele. Näiteks bantu keeltes kuulub iga nimisõna eraldi rühma, kusjuures igal rühmal on oma eriline eessõna. Need eessõnad ei liitu ainult nimisõnadega, vaid neid tuleb korrata ka kõigi teiste nimisõnaga seotud lauseliikmete ees, ja seda vastavalt väga keerulistele ühildumisreeglitele.[31]

Individuaalsete väljenduslaadide ja keelevormide mitmekesisus aga avaneb täiesti erinevast küljest sõltuvalt sellest, kas vaatame asjale filosoofi või teadlase pilguga. Lingvistil on mitmekesisusest ülimalt hea meel, ta sukeldub inimese väljendusvõimaluste ookeani, lootmatagi põhjani välja jõuda. Kuid filosoofid on kõigil aegadel läinud vastupidises suunas. Leibniz kinnitas, et kui meil puudub *characteristica generalis*, jääb ka *scientia generalis* meile igaveseks kättesaamatuks. Moodne sümboleid kasutav loogika kaldub olema samal arvamusel. Aga isegi kui eelmainitud nõudmine suudetaks täita, seisab kultuurifilosoofia ikkagi endise probleemi ees. Inimese kultuuri analüüsides tuleb meil arvestada faktidega nende konkreetsel kujul, kogu nende erilaadsuses ja paljususes. Keelefilosoofia põrkub siin dilemmale, mis näib kaasnevat kõigi sümboolsete vormide uurimisega. Nende vormide kõrgeim ja õigupoolest ainus ülesanne on inimesi ühendada. Kuid ükski neist ei suuda seda ühendamist teostada ilma inimesi samal ajal eraldamata ja lahutamata. Ja nõnda saab tegurist, mis peaks kindlustama kultuuri harmoonia, hoopis sügavaimate ebakõlade ja lahkhelide allikas. See on suur vastuolu, religioosse elu dialektika.[32] Samasugune dialektika ilmneb keeles. Ilma keeleta puuduks võimalus ühiseluks. Kuid samas on ühiselu kõige suuremaks probleemiks keele mitmetähenduslikkus. Müüt ja religioon keeldusid möönmast selle mitmetähenduslikkuse olemasolu kui vältimatut ja möödapääsmatut fakti. Nad peavad keele mitmekesisuse põhjuseks pigem inimese eksimust ja süüd ega tunnista, et see kuulub keele algse ülesehituse ja olemuse juurde. Paljudes müütides leidub hämmastavaid sarnasusi Piibli jutustusega Paabeli tornist. Isegi tänapäeval on inimene kuskil sügaval säilitanud igatsuse kuldse ajastu järele, mil inimkonnal oli veel ühine

keel. Inimene vaatab sellele ürgsele seisundile tagasi kui kaotatud paradiisile. Isegi filosoofiast ei kadunud päriselt vana unistus *lingua Adamica*'st — inimese kaugete esivanemate "tõelisest" keelest, keelest, mis ei koosnenud vaid tinglikest märkidest, vaid suutis väljendada asjade olemust ja sisu. Veel seitsmeteistkümnenda sajandi filosoofilised mõtlejad ja müstikud jätkasid tõsiselt *lingua Adamica* probleemi arutamist.[33]

Ometi ei saa keele ühtsus, kui niisugune asi üldse olemas on, mingil juhul olla olemusühtsus — see peab olema pigem funktsionaalne ühtsus. Niisugune ühtsus ei eelda materiaalset ega formaalset samasust. Kaks erinevat keelt võivad nii oma häälikusüsteemi kui grammatiliste kategooriate poolest esindada vastandlikke äärmusi. Kuid see ei takista neil täita oma kasutajate elus üht ja sama ülesannet. Siin pole tähtis mitte vahendite mitmekesisus, vaid nende kokkusobivus ja eesmärgipärasus. Arvatavasti suudavad mõned keeletüübid seda ühist eesmärki paremini täita kui teised. Isegi Humboldt, kes üldiselt ei sallinud mingite keeleliste variantide teistest väärtuslikumaks pidamist, oli seisukohal, et flektiivsed keeled on täiuslikkuse mudeliks ja eeskujuks. Flektiivne vorm oli tema jaoks *die einzig gesetzmässige Form*, ainus vorm, mis on läbinisti sidus ja järgib kindlaid reegleid.[34] Tänapäeva keeleteadlased on meid niisuguste hinnangute eest hoiatanud. Nad ütlevad, et erinevate keeletüüpide väärtuse hindamiseks puuduvad ühtsed ja kindlad mõõdupuud. Erinevaid keeletüüpe võrreldes võib tekkida mulje, et ühel on teise ees teatud eeliseid, kuid lähem tutvumine veenab meid tavaliselt, et seda, mida pidasime puudusteks, korvavad ja tasakaalustavad jälle omad voorused. Kui tahame keelt mõista, väidab Sapir, tuleb meil vabastada oma mõtlemine tavahinnangutest ja harjutada end

vaatlema nii inglise kui hotentoti keelt võrdselt erapooletu, kuid asjasthuvitatud objektiivsusega.[35]

Kui inimkeele ülesandeks oleks kopeerida või imiteerida antud ja valmiskujulist asjade korda, siis vaevalt suudaksime niisugust erapooletust säilitada. Me ei saaks mööda järeldusest, et üks kahest erinevast koopiast peab olema parem, et üks on paratamatult originaalile lähemal ja teine kaugemal. Aga kui me omistame keelele loova ja konstruktiivse, mitte lihtsalt jäljendava funktsiooni, jõuame teistsuguse lõpphinnanguni. Sellisel juhul ei ole peaühtis mitte keele "töö", vaid hoopis "energia". Kuid et seda energiat mõõta, tuleb analüüsida lingvistilist protsessi ennast, mitte ainuüksi selle tulemusi ja tagajärgi, lõppresultaati.

Psühholoogid rõhutavad üksmeelselt, et ilma keele sisemise olemuse mõistmiseta jäävad meie teadmised inimese mõtlemise arengust pealiskaudseks ja puudulikuks. Kuid keelepsühholoogia meetodite vallas valitseb ikka veel ilmne ebakindlus. Ükskõik, kas me uurime neid nähtusi psühholoogia- või foneetikalaboratooriumis, või toetume ainuüksi introspektiivsetele meetoditele — ikka jääb mulje, et need ülimalt muutlikud ja hajusad nähtused ei allu mingisugustele ühtlustamiskatsetele. Milles siis õigupoolest seisneb erinevus ilma kõnevõimeta olendite teadvuse — näiteks inimene enne rääkima õppimist või loom — ja sellise mõtlemisstruktuuri vahel, mida omab täiskasvanud inimene, kes on oma emakeele täielikult omandanud?

Kummaline küll, kuid sellele küsimusele on kergem vastata keelelise arengu hälvetele tuginedes. Helen Kelleri ja Laura Bridgmani[36] juhtumid näitavad, et lapse teadvuses toimub tõeline revolutsioon seoses esimeste sammudega keele sümboolsuse taipamisel. Sellest hetkest

saab kogu tema isiksuslik ja intellektuaalne areng täiesti uue taseme. Lihtsustatult öeldes seisneb muutus tõigas, et laps siirdub subjektiivselt arenguastmelt objektiivsele arenguastmele, emotsionaalse põhirõhuga mõtlemiselt teoreetilise mõtlemise juurde. Samasugust muutust võib täheldada ka iga terve lapse puhul, kuigi palju tagasihoidlikumal kujul. Laps ise on täiesti teadlik oma uue mõtlemisvahendi tähtsusest. Ta ei rahuldu ainult passiivse vastuvõtja rolliga, vaid osaleb aktiivselt kõne õppimise protsessis, mis on samal ajal ka pidev objektiviseerimisprotsess. Helen Kelleri ja Laura Bridgmani õpetajad jutustavad, millise innukuse, põnevuse ja järjekindlusega mõlemad lapsed, pärast nimetuste tähenduse taipamist, ümberringi olevate esemete nimetusi küsisid.[37] Seegi on normaalse kõne arengu üldine seaduspärasus. "Kahekümne kolmanda kuu alguseks," ütleb D. R. Major, "on lapsel tekkinud lausa asjade nimetamise maania, ta kordab nimetusi ja püüab meiegi tähelepanu suunata asjadele, mida ta ise parasjagu uurib. Ta vaatab või osutab sinnapoole, paneb käe mingile esemele, ütleb vastava sõna ja pöörab siis pilgu juuresolijate poole."[38] Niisugust suhtumist oleks võimatu mõista, kui nimetusel ei oleks lapse vaimses arengus täita esmatähtis roll. Kui laps peaks kõnelema õppides lihtsalt mingi sõnavara omandama, kui ta peaks lihtsalt tohutul hulgal kunstlikke ja tinglikke häälikukombinatsioone meelde jätma ja mällu talletama, oleks tegemist puht-mehhaanilise protsessiga. See oleks äärmiselt töömahukas ja väsitav, nõudes lapselt ülisuuri teadlikke pingutusi, et omandada sõnavara ilma vastumeelsuseta, sest sellel tegevusel ei ole tegelike bioloogiliste vajadustega mingisugust seost. Iga teatud ikka jõudnud normaalse lapse juures ilmnev ja kõigi lastepsühholoogide poolt kirjeldatud "nälg nimetuste järele"[39] aga tõestab vastupidist.

See tuletab meile meelde, et küsimus on milleski hoopis muus. Asju nimetama õppides ei lisa laps lihtsalt kunstlikku märkide nimekirja juba olemasolevale teadmistekogumile empiiriliselt tajutavatest esemetest. Pigem õpib ta nende esemete põhjal moodustama üldmõisteid, et ümbritseva objektiivse maailmaga suhelda. Siitpeale astub laps kindlamale pinnale. Tema ebaselged, hämarad ja mõõtlikud tajud ning umbmäärased tunded hakkavad omandama uut kuju. Võib öelda, et nad kristalliseeruvad ümber nimetuse, ümber mõtlemise kindla keskpunkti ja fookuse. Ilma nimetuseta oleks iga edusamm objektiviseerumise teel ohustatud võimalusest kaotada saavutatu juba järgmisel hetkel. Esimesed lapse poolt teadlikult kasutatavad nimetused on võrreldavad kepiga, mille abil pime teed kompab. Keel kui tervik on väravaks uude mõõtmesse. Väikseimgi edu selles vallas avab uue perspektiivi ja avardab ning rikastab meie konkreetset kogemuspagasit. Kõnelemisinnukus ja -õhin ei tulene ainult soovist õppida ja kasutada nimetusi, see on märk soovist määratleda ja vallata objektiivset maailma.[40]

Ka võõrkeelt õppides võime kogeda midagi sarnast. Ei piisa, et omandame senitundmatu sõnavara või teeme endale selgeks abstraktsed grammatikareeglid. Kõik see on vajalik, kuid alles esimene ja mitte kõige tähtsam samm. Kui me ei õpi uues keeles mõtlema, jäävad kõik meie pingutused viljatuks. Enamjaolt on just seda nõuet äärmiselt raske täita. Keeleteadlased ja psühholoogid on tihti tõstatanud küsimuse, kuidas laps omaenese jõududega on võimeline täitma ülesande, mida täiskasvanu kunagi samal viisil ega sama hästi teha ei suuda. Vahest suudame vastata sellele keerukale küsimusele ülalpool toodud analüüsile toetudes. Hilisemal ja kaugemale arenenud teadliku elu perioodil ei suuda me enam korrata protsessi, mille abil

esmakordselt inimkeele maailma sisenesime. Varase lapsepõlve värskus, nobedus ja paindlikkus andis sellele protsessile täiesti teistsuguse tähenduse. Paradoksaalne küll, aga tegelik raskus ei seisne mitte uue keele õppimises, vaid vana keele unustamises. Me ei ole enam samas vaimses olukorras võrreldes lapsega, kes esmakordselt objektiivset maailma tundma õpib. Täiskasvanud inimese jaoks on objektiivsel maailmal juba kindel kuju; see on moodustunud keelekasutuse käigus, mis on teatud mõttes vorminud kõiki meie tegevuse liike. Meie perseptsioonid, intuitsioonid ja kontseptsioonid on emakeelele sõnade ja väljendusvormidega kokku kasvanud. Sõnade ja asjade vaheliste seoste lahtisõlmimiseks läheb tarvis suuri jõupingutusi. Aga kui oleme otsustanud uut keelt õppida, peame pingutusteks valmis olema ja need kaks elementi üksteisest lahutama. Selle raskuse ületamine tähistab olulist sammu igasuguse võõrkeele õppimisel. Kui oleme tunginud kuni võõrkeele "vaimsuseni", tekib meil otsekohe uue maailma avastamise tunne, maailma, millel on kordumatu struktuur. See on nagu reis tundmatule maale, ja selle reisi suurimaks kasuks on asjaolu, et oleme õppinud nägema oma emakeelt uues valguses. *Wer fremde Sprachen nicht kennt, weiss nichts von seiner eigenen*, ütles Goethe.[41] Senikaua, kui me ei tunne ühtki võõrkeelt, oleme mingis mõttes teadmatuses ka oma emakeele suhtes, sest me ei näe talle ainuomast ülesehitust ega tunnuslikkust. Erinevate keelte võrdlemine näitab meile, et täpseid sünonüüme pole olemas. Kahe erineva keele omavahel vastavuses olevad sõnad viitavad harva täiesti samasugustele esemetele või tegevusele. Nad katavad erinevaid tähendusvälju, mis omavahel põimuvad, ja nii rikastub meie kogemus ja tunnetus eri varjundite ja uute väljavaadetega.

Eriti selgelt ilmneb rikastav mõju siis, kui tutvume erinevates keeltes kasutatavate liigitamismeetoditega, pealegi kui tegemist on üksteisest kaugel asetsevate keelkondadega. Liigitamisvõime on üks keele põhilisemaid tunnuseid. Millegi nimetamine sõltub otseselt liigitamisest. Et esemele või tegevusele nime anda, tuleb see kõigepealt mingi liigimõiste alla mahutada. Kui selline jaotus oleks asjade olemusega juba ette kindlaks määratud, oleksid ka nimetused ühesed ja üldised. Ometi ei saa me inimkeeles olemasolevaid nimetusi nii jäigalt tõlgendada. Nad ei ole mõeldud tähistama mingeid püsivaid nähtusi, sõltumatuid üksusi, mis on olemas kõigest muust rippumatult. Nimetusi määravad pigem inimlikud huvid ja kavatsused. Kuid need huvid ei ole püsivad ega muutumatud. Teisalt ei ole inimkeeles esinevad liigitused kaugeltki mitte juhuslikud; nad rajanevad teatud kindlatel ja korduvatel meeltes antud kogemuselementidel. Ilma niisuguse korduvuseta puuduks meie keelelistel mõistetel toetuspunkt, kindel pinnas. Kuid meeleandmete ühendamine ja liigendamine sõltub taustsüsteemist, mida saab vabalt valida. Pole olemas mingit jäika ja ettemääratud skeemi, mille järgi me peaksime nüüd ja igavesti oma jaotusi ja alajaotusi kujundama. Isegi sarnase struktuuriga sugulaskeeltes ei leidu täiesti identseid nimetusi. Nagu mainis Humboldt, ei väljenda kreeka ja ladina keeles esinev nimetus kuu kohta kaugeltki samu taotlusi või sarnast mõistmist, kuigi mõlemad sõnad tähistavad sama objekti. Kreekakeelne sõna (*mḗn*) viitab kuu funktsioonile aja "mõõtjana", ladinakeelne sõna (*luna, luc-na*) viitab kuu helendusele ja valgusele. Nii oleme pööranud tähelepanu ühe ja sama objekti täiesti erinevatele omadustele. Kuid tegevus ise, mõtlemise koondamis- ja tihendamisprotsess, on sarnane. Objekti nimetus ei pretendeeri vahendama selle olemust;

nimetus ei pea olema φύσει ὄν ega esitama asjatõde. Nimetuse funktsioon on tervikuga võrreldes alati piiratud mingi kindla aspekti rõhutamisega, kuid just sellest piiratusest sõltub nimetuse väärtus. Nimetuse ülesandeks ei ole ammendavalt kirjeldada konkreetset situatsiooni, vaid esile tuua ja vaadelda ainult üht valikulist tahku. Ühe tahu eraldamine teistest ei ole aga negatiivne, vaid positiivne nähtus. Sest nimetamise käigus teeme tegelikult valiku, fikseerides meie meelte lõputus ja laialivalguvas andmehulgas teatud pertseptiivsed keskused. Need keskused ei ole samad, mis loogilises või teaduslikus mõtlemises. Tavalise kõnekeele sõnu ei tohi mõõta samade mõõdupuudega nagu sõnu, mille abil väljendame teaduslikke ideid. Teadusliku terminoloogiaga võrreldes on kõnekeeles kasutatavad sõnad alati veidi hämarad; peaaegu eranditult iseloomustab neid ebatäpsus ja ebamäärasus, nii et iialgi ei läbiks nad loogilise analüüsi testi. Kuid selle vältimatu ja olemusliku ebakoha kiuste on meie igapäevasõnad ja arginimetused just need teeviidad, mis viivad teaduslike mõisteteni, just nende sõnade abil omandame esimesed objektiivsed ja teoreetilised arusaamad maailmast. Need arusaamad ei ole lihtsalt "etteantud", vaid kujutavad endast konstruktiivse mõttepingutuse tulemust, milleni meie ilma keele pideva kaastoimeta kunagi ei jõuaks.

Selle tulemuseni pole siiski võimalik jõuda kuidas ja millal tahes. Suundumine kõrgemale abstraktsioonitasemele, üldisemate ja tervikut paremini haaravate nimetuste ja ideede juurde, on raske ning töömahukas ülesanne. Keeleuurimine pakub meile rikkalikku materjali nende vaimsete protsesside tundmaõppimiseks, mis viimaks selle eesmärgini viivad. Inimkeel areneb oma esialgselt suhteliselt konkreetselt olult abstraktsema olu suunas. Esimesed nimetused, mida kasutame, on konkreetsed. Nad on

seotud kindlate faktide või tegevuse mõistmisega. Meie kogemuses esinevaid nüansse ja varjundeid kirjeldatakse üksikasjalikult ja täpselt, kuid neid ei liigitata mingi ühise tunnuse alusel. Hammer-Purgstall on kirjutanud uurimuse, milles ta loetleb araabia keeles kaameli kohta kasutatavaid erinevaid nimetusi. Ühtekokku leiab ta viis kuni kuus tuhat sõna, mille abil on võimalik kaamelit kirjeldada; ometi ei saa ühtki neist pidada bioloogiliseks üldmõisteks. Kõik väljendavad konkreetseid üksikasju, mis on seotud kaameli kuju, suuruse, värvi, vanuse või kõnnakuga.[42] Niisugune omaduste liigendamine on aga veel väga kaugel teaduslikust ja süstemaatilisest klassifitseerimisest, millel on hoopis teised eesmärgid. Paljudes Ameerika põlishõimude keeltes võib leida hämmastavalt rohkesti termineid mingi kindla tegevuse, näiteks kõndimise või löömise kohta. Niisugused terminid ei moodusta mingeid alajaotusi, pigem seisavad nad üksteise kõrval. Lööki rusikaga ei ole võimalik tähistada sama sõnaga, millega tähistatakse lööki peopesaga, nii nagu löök sõjariistaga nõuab teistsugust sõna kui löök piitsa või kepiga.[43] Kirjeldades bakairi keelt — seda keelekildu kõneleb Brasiilia keskosas üks indiaani hõim — ütleb Karl von der Steinen, et selles on iga papagoi- ja palmiliigi jaoks eraldi sõna, kuid samas puudub sõna, millega väljendada üldmõistet "papagoi" või "palm". "Bakairi hõimu liikmed," väidab uurija, "seovad end niivõrd tugevasti lugematute erimõistetega, et neid ei huvita üldised tunnused. Nad mattuvad materjali küllusesse ega suuda sellega säästlikult ümber käia. Neil on ainult peenraha, kuid seejuures tuleb neid pidada pigem ülimalt rikasteks kui vaesteks."[44] Tegelikult pole olemas mingit ühtset mõõdupuud, millega mingi keelemurde rikkust või vaesust määrata. Igasugune liigitamine on suunatud ja sõltuv kindlatest vajadustest, ja

pole kahtlust, et need vajadused erinevad vastavalt inimese sotsiaalse ja kultuurilise elu tingimustele. Vaieldamatult on varases hõimuühiskonnas esikohal huvi asjade konkreetsete eriomaduste vastu. Keel kohandub ja vastab alati inimeste konkreetsele eluvormile. Huvi "universaalide" vastu ei ole ühes indiaani suguharus võimalik ega vajalik. Piisab sellest, ja on palju tähtsam, et objekte eristatakse teatud nähtavate ja käegakatsutavate tunnuste alusel. Paljudes keeltes ei ole võimalik kirjeldada ümmargust eset samal viisil nagu neljakandilist või ovaalset eset, sest nad kuuluvad kõik eri rühmadesse, mida tähistavad vastavad keelelised vahendid, nagu näiteks eessõnad. Bantu keeltes kuuluvad nimisõnad koguni kahekümnesse erinevasse soorühma. Ameerika põlishõimude keeltes, näiteks algonkini keeles, kuulub osa sõnu elusust, teine osa aga elutust tähistavasse soorühma. Loodusinimese seisukohalt on kerge mõista, et ja miks niisugune liigitus erilist huvi pakub ja eluliselt tähtis on. Tegemist on ju tõepoolest palju iseloomulikuma ja kujukama liigitusega kui meie teoreetilis-loogiline klassifikatsioon. Samasugust aeglast üleminekut konkreetselt abstraktsele võib jälgida ka nimetuste puhul, mis märgivad asjade omadusi. Paljudes keeltes leidub suurel hulgal eri värve tähistavaid sõnu. Igal värvivarjundil on oma nimetus, samas kui meile tuntud üldmõisted — sinine, roheline, punane jne. — puuduvad. Värvide nimetused erinevad ka sõltuvalt esemest: üks halli tähistav sõna on kasutusel siis, kui räägitakse villast või hanedest, hoopis teine aga siis, kui juttu on hobustest, kolmas siis, kui kõne all on kariloomad, ja neljas siis, kui viidatakse hallidele juustele inimese peas või mingitele teatud loomadele.[45] Sama kehtib arvukategooriast rääkides: erinevad arvsõnad kuuluvad erinevat liiki objektide juurde.[46] Üldmõistete ja -kategooriateni

jõudmine on keele arengus järelikult väga aeglane protsess, kuid iga edusamm selles suunas viib terviklikuma arusaamise poole, inimese tunnetusmaailma suurema sihipärasuse ja korrastatuse poole.

IX
KUNST

—

1.

Ilu näib olevat üks paremini tuntud inimliku maailma nähtus. Saladuse ja müstikaoreeooliga ümbritsemata, ei ole ta iseloomu ja olemuse seletamiseks tarvis mingeid üksikasjalikke ega keerukaid metafüüsilisi teooriaid. Ilu kuulub lahutamatu osana inimkogemuse juurde; ta on käegakatsutavalt olemas ja teda ei ole võimalik millegagi segamini ajada. Sellegipoolest on ilu osutunud filosoofilise mõtte ajaloos alati suureks paradoksiks. Kuni Kantini tähendas ilufilosoofia katset taandada meie esteetiline kogemus mingile võõrale printsiibile ja allutada kunst võõrastele hinnanguotsustele. Kant andis oma teoses *Otsustusvõime kriitika* kõige esimesena selge ja veenva tõestuse kunsti autonoomia kohta. Kõik varasemad mõttesüsteemid olid otsinud kunsti lähtealust kas teoreetilises tunnetuses või moraalis. Kui kunsti peetakse teoreetilise mõtlemise tagajärjeks, tuleb teda paratamatult analüüsida nendesamade loogikareeglite abil, millele allub teoreetiline mõtlemine. Kuid siis ei ole loogika ise enam ühtne ega terviklik. Ta tuleb jagada kaheks võrdlemisi iseseisvaks osaks. Tuleb teha vahet kujutlusvõime loogika ja ratsionaalse või teadusliku mõtlemise loogika vahel. Teoses *Aesthetica* (1750) tegi Alexander Baumgarten esmakordselt ulatusliku ja süstemaatilise katse luua kujutlusvõime loogikat. Kuid isegi see katse, mis küll teatud mõttes osutus määravaks ja ülitähtsaks, ei suutnud kindlustada kunsti autonoomset väärtust. Sest kujutlusvõime loogika ei saa

ilalgi omada samasugust väärikust nagu puhta mõistuse loogika. Mõeldi, et kui kunstiteooria üldse on olemas, siis peab see olema *gnoseologia inferior*, "madalama" eritlemine, inimteadmuse meelelise osa analüüs. Teisest küljest sai aga kunsti kirjeldada ka kui moraalse tõe võrdkuju. Seda peeti allegooriaks, kujundlikuks väljenduseks, mille meeleliselt tajutava esinemisvormi all peitub eetiline mõte. Kuid kummalgi juhul, ei moraalse ega teoreetilise tõlgenduse korral, ei jää kunstile omaenese iseseisvat väärtust. Tunnetuslikus hierarhias ja inimese elus omistati kunstile vaid ettevalmistav roll — ta oli vaid mingi kõrgema eesmärgi teenistuses olev ja sellele allutatud vahend.

Kunstifilosoofias kohtame samasugust kahe antagonistliku suuna konflikti nagu keelefilosoofiaski. Muidugi pole jagemist lihtsalt ajaloolise kokkusattumusega. Mõlemad suunad tulenevad samast asjaolust: kahest erinevast võimalusest reaalsuse tõlgendamisel. Keel ja kunst võnguvad pidevalt kahe vastaspooluse, objektiivse ja subjektiivse pooluse vahel. Ei keele- ega kunstiteooria saa kumbagi poolust täiesti unustada või kõrvale heita, kuigi pearõhk võidakse asetada kord ühele, kord teisele.

Esimesel juhul koondatakse keel ja kunst ühise pealkirja — imiteerimise kategooria — alla; nende peamist funktsiooni nähakse jäljendamises. Keel saab alguse helide jäljendamisest, kunst aga on nähtavate asjade jäljendamine. Jäljendamine kuulub inimese peamiste tungide hulka, olles üks inimloomuse põhiomadus. "Jäljendamine," ütleb Aristoteles, "on inimesele omane juba lapsepõlvest peale, tema üleolek madalamal asetsevatest loomadest seisneb selles, et ta on kõige jäljendamisvõimelisem olend maailmas ja õpib esmalt just jäljendamise teel." Jäljendamine on ühtlasi ammendamatu naudinguallikas, mida tõestab fakt, et isegi kui objekti enese vaatlemine on

meile vastumeelne, naudime siiski selle võimalikult realistlikku kujutamist kunstis — näiteks kehtib see madalamate loomade ja surnukehade puhul. Aristoteles kirjeldab seda naudingut pigem teoreetilise kui spetsiifiliselt esteetilise kogemusena. "Millegi õppimine," kinnitab ta, "on suurim nauding mitte ainult filosoofile, vaid kõigile inimestele, ükskõik kui väikesed nende võimed ka ei oleks; pildi vaatamise nauding seisneb selles, et me samal ajal midagi juurde õpime ja omandame asjade tähendusi, näiteks et inimene pildil on nii- ja niisugune."[1] Esmapilgul tundub see põhimõte kehtivat vaid kujutava kunsti kohta. Kuid seda on võimalik kergesti rakendada kõigile teistelegi kunstivormidele. Muusikastki saab pilt. Isegi flöödimäng või tantsimine pole tegelikult midagi muud kui jäljendustegevus, sest nii flöödimängija kui tantsija kujutavad rütmide abil inimese iseloomu või tema tegevust ja kannatusi.[2] Kogu poeetika ajalugu on mõjutatud Horatiuse võttest — *ut pictura poesis* — ja Simonidese ütlusest "Maalikunst on tumm luule ja luule kõnelev pilt." Luule erineb maalimisest küll viisi ja vahendite, kuid mitte üldise funktsiooni — jäljendamise — poolest.

Tuleb siiski täheldada, et ka kõige äärmuslikumad jäljendamisteooriad ei kavatsenud piirata kunstiteose ülesannet vaid tegelikkuse mehhaanilise reprodutseerimisega. Kõik teooriad on pidanud vähemalt mingilgi määral möönma kunstniku loovuse olemasolu. Neid kaht nõuet ei olnud kerge omavahel lepitada. Kui jäljendamine on kunsti tõeline eesmärk, siis on selge, et kunstniku spontaanne loov tung on pigem häiriv kui soodustav tegur. Selmet kirjeldada asju nende tõelise loomuse kohaselt, moonutab ta nende ilmnemiskuju. Seda häirivat tegurit, kunstniku subjektiivsust, ei saanud eirata ükski klassikaline jäljendamisteooria. Ehkki seda sai suruda kindlatesse

raamidesse ja allutada üldistele reeglitele. Järelikult ei suudetud põhimõtet *ars simia naturae* siiski täiesti rangelt ja kompromissitult järgida. Ka loodus ise ei ole alati eksimatu ega sihipärane. Sellisel juhul peab kunst loodusele appi tulema ja teda korrigeerima või täiendama.

> Ka loodus eksib — nagu meistrimees,
> kel oskust jätkub, aga kätes värin,
> kui tööd, mis käsil, sätib enda ees.[3]

Kui "ilu on alati tõde", siis tõde ei tähenda alati ilu. Et jõuda ülima iluni, on ühtviisi tähtis nii loodusest eemalduda kui teda reprodutseerida. Loodusest eemaldumise õige mõõdu ja proportsiooni leidmine saigi kunstiteooria peamiseks ülesandeks. Aristoteles väitis, et luule eesmärkide seisukohalt on veenev ebatõenäosus eelistatavam mitteveenvale tõenäosusele. Kriitikute etteheidetele, et Zeuxis maalis inimesi nii, nagu nad tegelikkuses kunagi ei esine, leidub ainult üks õige vastus: on palju p a r e m, et neid on nõnda kujutatud, sest kunstnik p e a b k i oma lähtematerjali täiustama.[4]

Klassitsistid — kuueteistkümnenda sajandi itaallastest kuni Abbé Batteux' teoseni *Les beaux arts reduits à un même principe* (1747) — lähtusid loodusest distantseerudes samast põhimõttest. Kunst ei reprodutseeri loodust otsekohe ja valimatult, ta reprodutseerib vaid kaunist loodust — *la belle nature*. Aga kui kunsti tõeliseks ülesandeks on jäljendamine, muutub see "kauni looduse" reprodutseerimise põhimõte vägagi küsitavaks. Sest kuidas võime täiustada oma lähtematerjali seda samal ajal moonutamata? Kuidas võime astuda asjade reaalsusest kõrgemale, eksimata samal ajal tõe vastu? Selle teooria kohaselt ei saagi luule ja kunst olla midagi muud kui vaid vastuvõetavasse vormi pandud vale.

Kuid jäljendusteooria püsis elujõulisena ja tõrjus tagasi kõik rünnakud — kuni kaheksateistkümnenda sajandi esimese pooleni. Siiski, juba Batteux' käsitluses, mida võiks pidada jäljendusteooria viimaseks veendunud esituseks[5], võib aimata teatud ebamugavust, kui kõne all on selle teooria üldkehtivus. Jäljendusteooria komistuskiviks oli alati olnud lüürilise poeesia olemasolu. Argumendid, mille abil Batteux püüab poeesiat jäljendava kunsti üldisesse skeemi suruda, on nõrgad ja väheusutavad. Ja tõepoolest — kõik need pealiskaudsed argumendid pühitakse ühtäkki minema, kui mängu tuleb uus jõutegur. Isegi estetikas, nagu mõtteloos üldse, tähistab Rousseau nimi otsustavat pöördepunkti. Rousseau heitis kõrvale kogu klassikalise ja klassitsistliku kunstiteoreetilise traditsiooni. Tema jaoks ei ole kunst mitte empiirilise maailma kirjeldamine või jäljendamine, vaid tunnete ja kirgede tulv. Rousseau *Nouvelle Héloise* osutus revolutsioneerivaks jõuks. Sajandeid püsinud jäljendusprintsiip pidi nüüdsest peale tegema teed uuele käsitlusviisile ja ideaalile — "väljendava kunsti" ideaalile. Sellest hetkest alates võime jälgida tolle uue põhimõtte võidukäiku kogu Euroopas. Saksamaal järgisid Rousseau eeskuju Herder ja Goethe. Kogu esteetikateooria võttis uue kuju. Ilu traditsioonilises mõttes ei ole mingil juhul kunsti ainus eesmärk; õigupoolest on see vaid teisejärguline ja tuletatud tunnusjoon. "Ärgem laskem vääritimõistmisel meid eksitada," manitseb Goethe kirjutises "Von deutscher Baukunst" oma lugejat,

> ärgem laskem meie aja ilukaupmeeste naiselikel õpetustel teha meid nii õrnakesteks, et me ei suuda enam nautida teatud laadi tahumatust, sest muidu ei suuda meie nõrgaksmuudetud tunne taluda viimaks midagi muud kui tähenduseta mahedust. Nad püüavad teid panna uskuma, et kaunid kunstid

> tulenevad inimese eeldatavast kalduvusest ilustada maailma enda ümber. See ei ole tõsi. …
> Kunst omab formatiivset jõudu ammu enne seda, kui ta on ilus, ja ometi on ta tõeline ja suur kunst, sageli tõelisem ja suurem, kui ilus kunst ongi. Sest inimeses peitub formatiivne loomus, mis ilmutab end tegevuses otsekohe, kui inimese eluolu on kindlustatud. … Nii kujundab loodusinimene ümber oma "kookospuid", sulgi ja enese keha; ta tõmbab kummalisi jooni, teeb hirmuäratavaid kujusid ja hõõrub end värviga kokku. Ja kuigi tema kujutlusvõime võtab kõige ettearvamatumaid vorme, kuigi puuduvad proportsioonid, sobivad need osad ometi kokku, sest ühine tunne on loonud sellest iseloomuliku terviku.
> Niisugune väljendav kunst ongi ainus tõeline kunst. Kui ta avaldab mõju ümbritsevale, lähtudes sisemisest, ainulisest, individuaalsest, ehtsast ja sõltumatust tundest, olles ükskõikne ja ebateadlik kõige suhtes, mis on talle võõras, — jah, vaid siis on ta terviklik ja elav, ükskõik, kas ta sünnib ürgse tahumatuse või haritud tundeerksuse toimel.[6]

Rousseau ja Goethega algas esteetikateoorias uus ajajärk. "Väljendav kunst" oli saavutanud otsustava võidu imiteeriva kunsti üle. Kuid selleks, et "väljendavat kunsti" regelikult mõista, tuleb vältida ühekülgseid tõlgendusi. Ei piisa ainult kunstiteose emotsionaalse külje rõhutamisest. On tõsi, et igasugune väljendav või ekspressiivne kunst on "spontaanne tugevate tunnete tulv". Aga kui võtame selle Wordsworthile omase definitsiooni ilma igasuguste reservatsioonideta omaks, jõuame vaid märgisüsteemi muutusteni, mitte radikaalsete tähenduslike muutusteni. Kunst jääks ikka vaid millegi reprodutseerimiseks, kuigi füüsiliste objektide, esemete reprodutseerimise asemel reprodutseeritakse nüüd inimese siseelu, tundeid ja ärritusseisundeid. Kasutades veel kord analoogiat keelefilosoofiast, võiks öelda, et sellisel juhul oleme onomatopoeetilise kunstiteooria vahetanud lihtsalt hüüatusteteooria vastu.

Kuid mitte selles mõttes ei kasutanud Goethe mõistet "väljendav kunst". See ülalpool tsiteeritud lõik on kirjutatud 1773, Goethe noorusaegsel "tormi ja tungi" — *Sturm und Drang* — perioodil. Kuid mitte ühelgi eluperioodil ei eiranud Goethe luule objektiivset poolust. Kunst on tõepoolest ekspressiivne, kuid ta ei saa olla ekspressiivne, olemata samal ajal formatiivne. See formatiivne protsess teostub kindlate meeleliste vahendite abil. "Niipea, kui ta on vaba murest ja hirmust," kirjutab Goethe, "hakkab loovuse jumalus tema ümber käima ja otsima materjali, millesse puhuda oma vaimu." Paljudes moodsates esteetikateooriates, eriti Croce ja tema jüngrite-järgijate mõttekäikudes, on see materiaalne tegur kas täiesti unustatud või on tema tähendust pisendatud. Croce on huvitatud vaid väljendamise faktist, mitte viisist. Väljendusviisi peab ta kunstiteose olemuse ja väärtuse seisukohalt tähtsusetuks. Ainsana omab tähendust kunstniku intuitsioon, mitte selle intuitsiooni kehastumine konkreetses materjalis. Materjalil on tehniline, mitte esteetiline tähtsus. Croce filosoofia on vaimufilosoofia, mis rõhutab kunstiteose puhtvaimset iseloomu. Kuid selle teooria järgi peitub ja teotseb vaimne energia vaid intuitsiooni kujundavas protsessis. Kui see protsess lõpeb, ongi jõutud kunstilise loomingu tulemuseni. Järgnev on vaid väline reprodutseerimine, mis on küll vajalik intuitsiooni vahendamiseks, kuid tähtsusetu selle olemuse seisukohalt. Ent suurele kunstnikule, suurele muusikule või suurele luuletajale ei ole värvid, joonred, rütmid ja sõnad ainult osa tema tehnilisest arsenalist, nad kuuluvad vältimatult loominguprotsessi juurde.

See kehtib nii spetsiifiliselt ekspressiivse kui ka kirjeldava kunsti kohta. Isegi poeesias ei ole tunne ainus ja määrav element. Muidugi on tõsi, et suured luuletajad on võimelised kõige sügavamateks tunneteks ja kunstnik,

kes ei evi tugevaid tundeid, pole iialgi suuteline looma midagi peale kergekaaluliste ja pealispindsete teoste. Kuid selle tõiga põhjal ei saa järeldada, et luule ja üldse kunsti toimimist on võimalik adekvaatselt seletada vaid kunstniku võimega "oma tundeid puhtsüdamlikult pihtida". "Kunstnik püüab tegelikult väljendada teatud tunnet," ütleb R. G. Collingwood. "Selle väljendamine ja selle õnnestunud väljendamine on üks ja sama asi. ... Iga sõna ja iga liigutus, mida me ütleme või teeme, on kunstiteos."[7] Kuid siingi vaadatakse täiesti mööda konstruktiivsest protsessist, mis on nii kunstiteosesse süvenemisel kui selle teostamisel oluliseks eeltingimuseks. Iga liigutus ei ole veel kunst, nagu iga hüüatus ei ole veel keel. Nii liigutustel kui hüüatustel on üks oluline ja korvamatu puudus. Nad kujutavad endast tahtmatuid ja instinktiivseid reaktsioone, neil puudub tõeline sundimatus. Nii keelelise kui kunstilise väljendumise puhul on vajalik eesmärgistatus. Igal keeleaktil ja kunstiteosel on teleoloogiline iseloom. Draamateoses näitleja tõepoolest "näitleb" oma osa. Iga üksik lause on terviku teenistuses. Ta sõnarõhud ja -rütm, intonatsioon, näoilme ja kehahoiak teenivad kõik üht eesmärki: kehastada inimese loomust. See kõik ei ole ainult "väljendamine", see on samal ajal ka kujutamine ja tõlgendamine. Isegi luule ei ole sellest kunsti üldisest hoiakust täiesti vaba. Luuletaja ei ole inimene, kes tegeleb vaid tunnete esitamisega. Olla vaid tunnete tõugata — see pole kunst, vaid sentimentaalsus. Kunstnik, kes ei tegele järelemõtleva süvenemise ja vormide loomisega, vaid pigem oma tunnete ja "kurvastusest tekkiva vaimustuse" nautimisega, ei ole enam kunstnik, vaid sentimentalist. Järelikult ei saa me omistada lüürilisele kunstile suuremat subjektiivsust kui kõigile teistele kunstivormidele. Sest luulegi tähendab teatud kehastamist ja samasugust objektiviseerimisprotsessi

nagu teised kunstiharud. "Luulet," kirjutab Mallarmé, "ei kirjutata mitte ideede, vaid sõnade abil." Seda kirjutatakse kujundite, häälikute, rütmide abil, mis — täpselt samamoodi nagu draamakirjanduse ja draamaesituse puhul gi — liituvad kokku nähtamatuks tervikuks. Igas suures luuletuses peitub niisugune selge ja jagamatu ühtsus.

Nagu kõik teisedki sümboolsed vormid, ei ole kunst pelgalt valmiskujulise ja etteantud reaalsuse reproduktsioon. Ta on üks asjade ja inimelu objektiivse nägemise teedest. Ta pole reaalsuse jäljendamine, vaid avastamine. Siiski ei avasta me kunsti abil loodust teaduslikus mõttes. Keel ja teadus on kaks peamist võimalust, mille varal teeme kindlaks ja määratleme välismaailma mõisted. Me peame klassifitseerima oma meeleaistinguid ning leidma neile ühiseid nimetajaid ja üldkehtivaid seaduspärasusi, et nad saavutaksid objektiivse tähenduse. Niisugune klassifikatsioon on pideva lihtsustamise poole püüdlemise tulemus. Kunstiteost iseloomustab samamoodi tihendamis- ja koondamisprotsess. Kui Aristoteles tahtis kirjeldada luule ja ajaloo tõelist erinevust, siis toonitas ta just seda tunnust. Aristoteles väidab, et draama esitab vaid üheainsa tegevuse (μία πρᾶξις), mis on iseeneses terviklik ja mida iseloomustab elava olendi orgaaniline ühtsus; samas kui ajaloolane peab tegelema mitte ühe tegevusega, vaid terve ajaperioodiga ja kõigega, mis selle jooksul ühe või rohkemate inimestega juhtus, ükskõik, kui eraldiseisvad need arvukad sündmused üksteise suhtes ka ei oleks.[8]

Selles mõttes võib ilu — nii nagu tõdegi — iseloomustada ühe ja sama klassikalise määratluse abil: nad on "ühtsus paljususes". Kuid neil mõlemal on erinev rõhuasetus. Keel ja teadus on reaalsus kokkuvõtlikul kujul, kunst on reaalsus intensiivistatud kujul. Keel ja teadus sõltuvad mõlemad samast abstraheerimisprotsessist, kunsti võib

aga kirjeldada kui pidevat konkretiseerimisprotsessi. Mingi objekti teaduslikku seletamist alustame suurest hulgast tähelepanekutest, mis esmapilgul näivad moodustavat vaid lõdvalt seotud ja eraldiseisvatest faktidest koosneva konglomeraadi. Kuid mida enam me asjaga tegeleme, seda selgemini võtavad üksiknähtused kuju ja muutuvad süsteemipäraseks tervikuks. Teadus otsib oma objekti juures keskseid tunnuseid, millest on võimalik tuletada kõiki individuaalseid omadusi. Kui keemik teab mingi kindla elemendi aatomnumbrit, on tal ühtlasi võti selle elemendi ehituse ja struktuuri mõistmiseks. Selle numbri abil tuletab ta antud keemilise elemendi kõik iseloomulikud tunnused. Kuid kunst ei nõustu niisuguse kontseptuaalse lihtsustamise ja deduktiivse üldistamisega. Ta ei üüri asjade omadusi ega põhjusi; ta võimaldab meil aimata asjade vormi. Kuid kindlasti ei ole seejuures tegemist juba olemasoleva kordamisega. Kunstis peitub tõeline ja ehtne avastuslikkus. Kunstnik avastab looduse vorme täpselt samamoodi nagu teadlane avastab loodusseadustega seotud fakte. Suured kunstnikud on kõigil aegadel sellest kunsti erilisest andest ja ülesandest teadlikud olnud. Kõneldes skulptuuri ja maali eesmärkidest, kasutas Leonardo da Vinci väljendust *saper vedere*. Tema arvates on maalikunstnik ja skulptor nähtava maailma alal suured õpetajad. Sest teadlikkus asjade puhastest vormidest ei ole mingil juhul kaasasündinud talent, looduse kingitus. Me võime olla mingi esemega igapäevases elus tuhandeid kordi kokku puutunud, ometi kordagi selle vormi "nägemata". Võime sattuda täielikku segadusse, kui meil palutakse kirjeldada mitte selle eseme füüsilisi omadusi või mõjusid, vaid puht-visuaalset kuju ja struktuuri. Just kunst täidab selle puudujäägi. See on puhaste vormide valdkond, milles ei pöörata peatähelepanu meeltega tajutavate

objektide analüüsile või uurimisele ega tunta esmajoones huvi nende toime vastu.

Pelgalt teoreetilisest vaatevinklist lähtudes võime nõustuda Kanti sõnadega, et matemaatika on "inimmõistuse uhkus". Kuid teadusliku mõtlemise võidukäik nõuab väga kõrget hinda. Teadus tähendab abstraheerimist, ja abstraheerimine on alati tegelikkuse vaesestamine. Teaduslike mõistete abil kirjeldatuna muutub asjade vorm üha suuremal ja suuremal määral vaid valemiks. Need valemid on hämmastavalt lihtsad. Üksainus valem, nagu näiteks Newtoni gravitatsiooniseadus, näib hõlmavat ja seletavat kogu materiaalse universumi struktuuri. Näib, et teadusliku abstraheerimise teel ei ole reaalsus ainult hõlmatav, vaid ka ammendatav. Kuid niipea, kui pöördume kunsti poole, osutub seesugune mõtteviis illusiooniks. Asjadel ja nähtustel on ju lõputul hulgal erinevaid tahke, ja need muutuvad hetkest hetkesse. Oleks asjatu püüda neid mõista mingi lihtsa valemi abil. Herakleitose ütlus, et päike on igal hommikul uus, kehtib küll kunstniku päikese, kuid mitte teadlase päikese kohta. Kui teadlane kirjeldab mingit objekti, siis iseloomustab ta seda arvude, füüsikaliste või keemiliste konstantide abil. Kunstil pole mitte ainult erinev eesmärk, vaid ka erinev objekt. Kui ütleme, et kaks kunstnikku on maalinud "sama" looduspildi, siis kirjeldame oma esteetilist elamust väga puudulikult. Kunsti seisukohalt on niisugune arvatav samasus täiesti illusoorne. Me ei saa öelda, et mõlemad kunstnikud kujutavad üht ja sama objekti. Sest kunstnik ei maali ega kopeeri teatud empiirilist objekti — maastikku mägede ja küngastega, ojade ja jõgedega. Kunstnik annab edasi maastiku kordumatut ja hetkelist füsiognoomiat. Ta soovib väljendada esemete meeleolu, valguse ja varju mängu. Maastik ei ole "sama" varasel koidutunnil, keskpäeva kuumuses, vihmasel või päikselisel

päeval. Meie esteetiline taju sisaldab palju suuremat mitmekesisust ja järgib palju keerukamaid seaduspärasusi, kui meie tavaline meeleline taju. Meeleline taju rahuldub meie ümber olevate objektide üldiste ja püsivate omaduste tunnetamisega. Esteetiline kogemus on võrreldamatult rikkam. Ta peidab endas lugematuid võimalusi, mis tavalise meelelise kogemuse raames realiseerimata jäävad. Kunstiteoses saavad need võimalused aga tegelikkuseks, nad tuuakse esile, nad võtavad kindla kuju. Üks kunsti ülimaid võlusid ja suurimaid eeliseid seisnebki selles ilmutuslikkuses, mis võimaldab näha asjade lõputult mitmekesiseid tahke.

Kunstnik Ludwig Richter jutustab oma memuaarides, kuidas ta noormehepõlves võttis ette koos kolme sõbraga maalida Tivolis üht ja sama maastikku. Kõik nad olid kindlalt otsustanud tegelikkusest mitte hälbida; seda, mida nad nägid, tahtsid nad kujutada nii täpselt kui võimalik. Ometi oli tulemuseks neli täiesti omanäolist pilti, mis kõik erinesid üksteisest nagu kunstnike iseloomudki. Selle kogemuse põhjal otsustas jutustaja, et pole olemas niisugust asja nagu objektiivne nägemine, ja et vormi- ja värvitaju sõltub individuaalsest temperamendist.[9] Isegi range ja kompromissitu naturalismi kõige veendunumad pooldajad ei ole saanud seda asjaolu eitada ega eirata. Émile Zola defineerib kunstiteost kui *un coin de la nature vu à travers un tempérament*. See, mida siin "temperamendiks" nimetatakse, ei ole lihtsalt isikupärasus või eriomadus. Olles haaratud suurest kunstiteosest, ei tee me vahet subjektiivse ja objektiivse maailma vahel. Me ei ela tõelikult oma hallis tavapärases füüsiliste asjade reaalsuses, kuid me ei ela päriselt ka individuaalses sfääris. Nende kahe erineva sfääri taga märkame veel üht ala, plastiliste, muusikaliste ja poeetiliste vormide ala; ja need on

tõepoolest universaalsed vormid. Kant teeb selget vahet "esteetilise universaalsuse" ja "objektiivse valiidsuse" vahel, sest viimane kuulub loogiliste ja teaduslike otsustuste juurde.[10] Ta väidab, et oma esteetilistes otsustustes ei tegele me mitte objekti kui sellisega, vaid puhta kontemplatsiooniga objekti üle. Esteetiline universaalsus tähendab, et ilu predikaat ei ole piiratud vaid mingi kindla üksikisikuga, vaid hõlmab kogu hinnanguotsuseid tegevate subjektide ringi. Kui kunstiteos oleks vaid mingi üksiku kunstniku veidrus, puuduks tal üldarusaadavus. Kunstniku kujutlusvõime aga ei loo asjade vorme juhuslikult. Ta ilmutab meile vorme nende tõelisel kujul, teeb nad nähtavaks ja äratuntavaks. Kunstnik valib teatud tegelikkuse aspekti, kuid see valikuprotsess on samal ajal objektiviseerimisprotsess. Kord juba tema vaatenurga avastanud, oleme sunnitud nägema maailma tema silmadega. Meile tundub, et kunagi varem ei ole me maailma selles omalaadses valguses näinud. Ometi oleme veendunud, et see valgus ei ole vaid hetkeline heiastus. Tänu kunstiteosele on ta muutunud kestvaks ja püsivaks. Kui reaalsus meile juba sellisel erilaadsel moel on avanenud, ei kaota me seda ilmumiskuju enam silmist.

Järelikult on raske tõmmata ranget eraldusjoont objektiivse ja subjektiivse, kujutava ja ekspressiivse kunsti vahele. Parthenoni friisid või Bachi missad, Michelangelo maalingud Sixtuse kabelis või Leopardi luuleteosed, Beethoveni sonaadid või Dostojevski romaanid — need ei ole puht-kujutavad ega puht-ekspressiivsed tööd. Need on sümboolsed teosed uues ja sügavamas tähenduses. Suurte luuletajate — Goethe ja Hölderlini, Wordsworthi ja Shelley — kirjanduslik looming ei paku meile vaid hajaliolevaid ja seosetuid fragmente luuletajate elust, *disjecti membra poetae*. Tegemist ei ole lihtsalt hetkeliste ja kirglike

tundepursetega; neis teostes ilmneb sügav ühtsus ja järjepidevus. Teisalt ka suured tragöödia- ja komöödiakirjanikud — Euripides ja Shakespeare, Cervantes ja Molière — ei vaimusta meid vaid elunäitemängu juhuslike stseenidega. Iseenesest on need stseenid vaid kiirelt haihtuvad varjud. Kuid korraga aimame ja adume nende varjude taga uut reaalsust. Karakterite ja tegevuse kaudu avab tragöödia või komöödia autor oma nägemuse inimese elust kui tervikust, selle suurusest ja väiksusest, selle tähendussügavusest ja mõttetusest. "Kunst," kirjutas Goethe,

> ei sea endale ülesandeks loodust kogu tema laiuses ja sügavuses järele aimata. Ta jääb looduslike nähtuste pealispinna juurde, kuid tal on oma sügavus, oma jõud; ta kristalliseerib tavaliste nähtuste haripunktid, jäädvustades nende seaduspärasused, proportsionaalse terviklikkuse ja harmoonia, ilu täiuslikkuse, tähenduse väärikuse ja kirgede kõrghetked.[11]

"Nähtuste haripunktide" fikseerimine ei ole lihtsalt füüsiliste asjade jäljendamine ega tugevate tunnete tulv. See on reaalsuse tõlgendamine — mitte mõistete, vaid intuitsioonide abil, mitte mõtlemise, vaid meelevormide varal.

Platonist kuni Tolstoini on kunsti süüdistatud emotsioonide ülespiitsutamises ja selles, et kunst rikub nõnda meie moraalse elu harmooniat ja korda. Platon arvab, et poeetiline kujutlusvõime toidab meie kogemust ihade ja raevuga, himude ja hingepiinaga, ja paneb need kasvama, kuigi nad peaksid tegelikult nälga tundma ja hääbuma.[12] Tolstoi näeb kunstis nakkuse allikat. "Mitte ainult nakkus ise pole kunsti tunnusmärgiks," ütleb ta, "vaid nakkuse määr on see ainus mõõt, millega saab kunsti täiuslikkuse astet kindlaks teha." Ent selle teooria puudused on ilmsed. Tolstoi heidab kõrvale kunsti põhilise aspekti, nimelt vormi. Esteetiline kogemus — kontemplatiivne kogemus —

eeldab teistsugust vaimuseisundit kui teoreetiline mõtlemine oma karguses või moraalne otsustus oma kainuses. Esteetiline kogemus on täidetud tunde ülimalt liikuva energiaga, kuid siin transformeerub nii tunde olemus kui tähendus. Wordsworth defineerib luulet kui "rahus meenutatud tunnet". Kuid suures luules tajutav rahu ei ole meenutamise rahu. Luuletaja poolt äratatud tunded ei kuulu kuhugi kaugesse minevikku. Nad on "siin" — elavad ja vahetud. Me oleme teadlikud nende jõust, kuid see jõud otsib uut suunda. Seda saab pigem näha, kui otseselt tunda. Meie kired ei ilmu enam tumedate ega läbinähtamatute jõududena; näib nagu muutuksid nad lüümeks. Shakespeare'il ei ole mingisugust esteetikateooriat. Ta ei arutle kunsti olemuse üle. Ometi on ta ainsas lõigus, kus ta draamakunsti funktsioonist ja iseloomust kõneleb, asetanud kogu rõhu just eelmainitud seigale. "Näitlemise eesmärk," selgitab Hamlet, "nii enne kui praegu, nii minevikus kui nüüd, on hoida looduse ees peeglit, et näidata voorust sellisena, nagu ta on, põlgust tema tegelikus kujus, ja ajastule tema ilmnemist ja painet." Kuid tunde kujund ei ole veel tunne ise. Luuletaja, kes kujutab tunnet, ei nakata meid veel selle tundega. Shakespeare'i näidendid ei nakata meid Macbethi võimuihaga, Richard III julmusega või Othello armukadedusega. Me ei ole nende emotsioonide meelevallas, me vaatame hoopis neist läbi, me tungime nende olemuse ja tuumani. Selles mõttes on Shakespeare'i draamateooria, kui tal sellist teooriat üldse oli, täielikus kooskõlas renessansiaja maalijate ja skulptorite kunstikäsitusega. Ta oleks kindlasti nõustunud Leonardo da Vinci sõnadega, et *saper vedere* on kunstniku ülim anne. Suured maalikunstnikud näitavad meile asjade välimseid vorme, suured draamakunstnikud näitavad meile meie enda sisemise elu vorme. See kõik teadvustab inimlike nähtuste ja saatuste, inimeste suuruse ja viletsuse tegelikkust, millega võrreldes meie argipäevane olemasolu on vaene ja pealispindne. Kõik me tunneme, olgu või hämaralt ja aimamisi, elu lõputuid võimalusi, mis vaikides ootavad hetke, mil nad uinuvast olekust selgesse ja kirkasse teadvuse valgusesse kutsutakse. Mitte nakkuse määra, vaid valguse tugevuse ja selgusega mõõdetakse kunsti täiuslikkuse astet.

Kui võtame omaks sellise kunstikäsituse, hakkame paremini mõistma katarsise-probleemi, mida teoreetilises plaanis vaatles kõige esimesena Aristoteles. Me ei tarvitse siinkohal tegelda kõigi raskustega, mida see Aristotelese mõiste endas sisaldab, ega ka kommentaatorite lugematute katsetega neid raskusi ületada.[13] Üks asi näib olevat siiski selge ja praeguseks üldist tunnustamist leidnud, nimelt et Aristotelese poolt kirjeldatud katarsise-elamus ei tähenda puhastumist või muutust tunnete eneste olemuses ja kvaliteedis, vaid inimhinges toimuvat muutust. Traagilise luule mõjul omandab hing uue suhtumise oma tunnetesse. Hing kogeb kaastunnet või hirmu, kuid selmet muutuda seetõttu rahutuks või häirituks, jõuab ta rahu ja lahenemise seisundisse. Esmapilgul tundub see vastuolulisena. Aristotelese käsituses sisaldab tragöödia mõju kaht momenti, mis igapäevases elus ja argikogemuses teineteist välistavad. Ülima emotsionaalse pingega kaasneb hingerahu. Me elame läbi kõik tunded, kogeme nende haaret ja pinget. Kuid üle kunsti läve astudes vabaneme raskest survest, oma tunnete sundusest. Tragöödiakirjanik ei ole oma tunnete ori, vaid peremees; ta on võimeline oma tunnete väljendamist vaatajatele edasi andma. Tema teosest osa saades ei ole me oma tunnete meelevallas. Esteetiline vabadus ei tähenda ka tunnete puudumist, stoilist apaatiat. Vastupidi, see tähendab, et meie emotsionaalne elu saavutab

ülima tugevuse, ja selle jõu abil muudab ta oma vormi. Me ei ela enam asjade vahetus tegelikkuses, vaid puhaste meeleliste vormide maailmas. Selles maailmas teevad kõik meie tunded läbi teatud muundumise, teiseneb nende olemus ja laad. Tunded vabanevad oma materiaalse tegelikkuse koormast. Me kogeme nende vormi ja nende elu, kuid mitte enam nende taaka. Paradoksaalne, kuid kunstiteose rahu on dünaamiline, mitte staatiline rahu. Kunst ilmutab meile inimhinge liikumisi kogu sügavuses ja mitmekesisuses. Kuid nende liikumiste vorm, mõõt ja rütm ei ole võrreldav ühegi kindla tundeseisundiga. Kunstis ei koge inimene mingit lihtsat ega ühest emotsionaalset kvaliteeti. Kunst on dünaamiline ja elus enesest juurduv protsess — pidev võnkumine vastandlike poolustе vahel, rõõmu ja kurvastuse, lootuse ja hirmu, vaimustuse ja meeleheite vahel. Tunnetele esteetilise vormi andmine tähendab nende teisendamist nii, et nad saavutavad vabaduse ja aktiivsuse. Kunstniku loomingus on tundejõul enesel formatiivne toime.

Võib muidugi vastu vaielda, et kõik see kehtib küll kunstnike, kuid mitte meie, vaatajate ja kuulajate kohta. Kuid niisugune vastuväide reedaks ekslikku arusaamist kunstist. Nagu kõne nii on ka kunst dialoogiline ja dialektiline. Ka vaatajale ei ole jäetud ainult passiivset rolli. Me ei suuda mõista kunsti teisiti, kui teatud määral korrates ja taastades loomingulist protsessi, milles kunst on sündinud. Selle loomingulise protsessi loomulaadi tõttu muutuvad tunded tegevuseks. Kui peaksime tegelikus elus taluma kõiki neid emotsioone, mida elame läbi Sophoklese *Oidipuses* või Shakespeare'i *Kuningas Learis*, siis vaevalt et suudaksime kanda seda vapustust ja pinget. Kuid kunst muudab kõik need piinad ja solvangud, julmused ja jubedused enesevabastamise vahendiks, võimaldades meile

hõnda sisemise vabaduse, mida mingil teisel viisil ei ole võimalik saavutada.

Seepärast on määratud läbikukkumisele iga katse iseloomustada kunstiteost mingi kindla emotsionaalse tunnuse abil. Sest kui kunst ei püüa väljendada mingit eriseisundit, vaid inimese sisemise elu dünaamikat, on igasugune sedalaadi määratlemine paremalgi juhul vaid pinnapealne ja kergekaaluline. Kunst peab edasi andma pigem liikumist kui tundeliigutust. Isegi tragöödia ja komöödia eristamine on rohkem harjumuse kui vajaduse küsimus. Sellega viidatakse kunsti sisule ja motiividele, kuid mitte vormile ja olemusele. Platon eitas juba ammustel aegadel neid kunstlikke ja tavaomaseid vahetegemisi. Teose *Symposion* lõpuosas kirjeldab ta, kuidas Sokrates vestleb tragöödiate kirjutaja Agathoniga ja komöödiate autori Aristophanesega. Sokrates sunnib neid kaht luuletajat möönma, et tõeline traagik on ka hea komöödiakunstnik ja vastupidi.[14] Selle lõigu kommentaar leidub *Phileboses*. Platon kinnitab oma dialoogis, et nii komöödia kui tragöödia puhul kogeme tunnet, milles on korraga mõlemat — naudingut ja kannatust. Seejuures järgib luuletaja looduse enese seaduspära, sest ta kujutab "kogu elu komöödiat ja tragöödiat".[15] Tõepoolest, igas suures luuleteoses — Shakespeare'i näidendites, Dante *Commedias*, Goethe *Faustis* — käime läbi inimlike emotsioonide gamma kogu ulatuses. Kui me ei suuda tajuda tunde peeni nüansse ja erinevaid värvinguid, kui me ei ole võimelised jälgima pidevaid rütmi ja tonaalsuse muutusi, kui meid jätavad külmaks ootamatud dünaamilised pöörded sündmuste käigus — siis pole meil võimalik teosest aru saada ega sellesse sisse elada. Me võime rääkida kunstniku individuaalsest tundelaadist, kuid kunstiteosel kui sellisel puudub eriline tundelaad. Me ei saa seda ühegi tuntud psühholoogilise

liigimõiste alla suruda. Rääkides Mozarti muusikast kui rõõmsameelsest ja helgest, või Beethoveni omast kui tõsisest, süngest ja ülevast, reedame vaid oma pinnapealsusega rahulduvat maitset. Siingi on vahetegemine komöödia ja tragöödia vahel ebaoluline. Vaevalt on mõtet vastata küsimusele, kas Mozarti *Don Giovanni* on traagiline teos või *opera buffa*. Beethoveni muusika Schilleri teosele "Ood rõõmule" väljendab ülimat vaimustust. Kuid seda kuulates ei unusta me hetkekski Üheksanda sümfoonia traagilisi tunderõhke. Kõik need kontrastid on olemas ja neist tuleb täielikult osa saada. Meie esteetilises kogemuses sulanduvad nad lahutamatuks tervikuks. Me kuulatleme inimlike emotsioonide skaalat kogu ulatuses, kõige madalamast kuni kõige kõrgema noodini; tegemist on meie olemise kui terviku liikumise ja eluvõbelusega. Ka silmapaistvad komöödiakirjanikud ei paku meile kerget ilu. Nende teostes peitub sageli suur annus mõrudust. Aristophanes on üks teravamaid ja karmimaid inimloomuse kritiseerijaid, Molière pole kusagil suurem kui oma *Misantroobis* või *Tartuffe*'is. Kuid parimate komöödiakirjanike mõrudus ei tähenda kunagi satiiriku kibedust ega moralisti halastamatust. See ei vii inimelule hinnangut andva moraalse otsustuseni. Koomiline kunst evib ülimal määral sedasama omadust, mis kuulub igasuguse kunsti juurde — nimelt sümpateetilist nägemisvõimet. Tänu sellele omadusele suudab ta tunnustada inimelu tervikuna — kõigi ta vigade ja puuduste, narruste ja nõrkustega. Suur koomiline kunst on alati olnud teatud *encomium moriae*, narruse kiitus. Koomilisest vaatenurgast nähtuna saavad kõik asjad uue ilme. Võib-olla ei ole me inimlikule elutegelikkusele kunagi lähemal kui suurte komöödiakirjanike töödes: Cervantese *Don Quijote*'s, Sterne'i *Tristam Shandy*'s või Dickensi *Pickwick-klubi paberites*. Me paneme

ühele pisimaidki detaile, näeme inimese maailma kogu ta kitsuses, väikluses ja rumaluses. Me elame piiratud maailmas, kuid me ei ole enam selle vangid. Niisugune on koomilisuse abil saavutatud katarsise tunnusjoon. Asjade ja sündmuste rõhuvus kaob, põlgus muutub naeruks ja naer ühendab vabanemist.

Peaaegu kõik esteetikateooriad on seisukohal, et ilu ei ole asjade vahetu omadus, vaid omab paratamatut seost inimvaimuga. Oma essees "Maitse mõõdupuust" kinnitab Hume: "Ilu ei ole asjades enestes asuv kvaliteet: ta eksisteerib vaid inimvaimus, mis teda vaatleb." Kuid seda väidet võib kahtpidi mõista. Kui mõistame inimvaimu nii nagu Hume ise, ja käsitame mina vaid muljete kogumina, siis oleks meil selles kogumis väga raske leida predikaati, mida nimetame iluks. Ilu ei saa määratleda vaid "millegi tajutavana", ta ei ole üksnes *percipi*; teda tuleb määratleda inimvaimu aktiivsusena, tajumise funktsioneerimisena ja selle funktsioneerimise iseloomuliku suunitlusena. Ta ei koosne vaid passiivsetest tajupiltidest, vaid on pigem protsess, tajumise viis. See protsess ei ole ainuüksi subjektiivne, vastupidi, tegemist on ühe eeldusega objektiivse maailma intuitiivsel tundmaõppimisel. Kunstniku pilk ei ole passiivne vaatleja, mis muljeid lihtsalt vastu võtab ja registreerib. See on loov pilk, ja ainult loova tegevuse abil võime avastada ilu tavapärastes asjades. Ilumeel on tundlikkus vormide dünaamilise elu suhtes, ja seda elu võib mõista vaid meis endas leiduva vastava dünaamilise protsessi abil.

Tõsi küll, seda polaarsust, mis — nagu nägime — olemuslikult ilu juurde kuulub, on erinevates esteetikateooriates seletatud lausa vastandlikult. Albrecht Düreri meelest tähendab kunstnikutalent võimet ilu loodusest "välja tuua". *Denn wahrhaftig steckt die Kunst in der Natur, wer*

sie heraus kann reissen, der hat sie.[16] Teisest küljest leia-
me spiritualistlikke teooriaid, mis eitavad igasugust seost
kunsti ilu ja niinimetatud looduse ilu vahel. Looduse ilu
peetakse vaid metafooriks. Croce meelest on puu või jõe
ilust rääkimine puhas ilukõne. Tema arvates on loodus
kunstiga võrreldes küündimatu — loodus jääb tummaks,
kui inimene teda kõnelema ei pane. Nende arusaamade
vastuolu on ehk võimalik ületada, tehes selget vahet or-
gaanilise ilu ja esteetilise ilu vahel. Leidub palju loodus-
likku kaunidust, millel puudub esteetiline iseloom. Maas-
tiku orgaaniline ilu ei ole samastatav esteetilise iluga, mida
näeme silmapaistvate maastikumaalijate töödes. Isegi meie,
vaatajad, oleme erinevusest täiesti teadlikud. Ma võin ja-
lutada looduses ja tajuda selle lummavat kaunidust. Võin
nautida pehmet tuult, aasade värskust, värvide kirkust ja
mitmekesisust ning lillede meeldivat lõhna. Kuid siis ko-
gen ühtäkki vaimsel tasandil toimuvat muutust. Ma hak-
kan vaatama maastikku kunstniku pilguga — hakkan loo-
ma pilti. Olen astunud uuele alale — see pole enam
elavate asjade, vaid "elavate vormide" ala. Ma ei asu enam
asjade vahetus reaalsuses, vaid ruumiliste vormide rütmis,
värvide harmoonias ja kontrastsuses, valguse ja varju va-
heldumises. Just niisuguses vormide dünaamikasse astu-
mises seisnebki esteetiline kogemus.

2.

Teatud mõttes võib erinevate esteetikakoolkondade kõik
vastuolud taandada ühele punktile. Kõik koolkonnad on
sunnitud tunnistama, et kunst on iseseisev "arutlusvald-
kond". Isegi kõige radikaalsemad puhta realismi eestvõit-
lejad, kes soovisid kunsti piirata vaid jäljendava funktsioo-
niga, pidid möönma kunstilise kujutlusvõime spetsiifilist

jõudu. Kuid koolkonnad olid eri meelt selles, kuidas seda
jõudu hinnata. Klassikalised ja klassitsistlikud teooriad ei
julgustanud kujutlusvõimet vabalt kasutama. Nende sei-
sukohalt on kunstniku kujutlusvõime küll suur, kuid küsi-
tava väärtusega anne. Boileau'gi ei eitanud, et psühholoo-
gilisest küljest vaadates on kujutlusvõime iga tõelise
luuletaja jaoks asendamatu väärtusega omadus. Aga kui
luuletaja andub vaid sellele loomulikule ja instinktiivsele
tõukejõule, ei saavuta ta kunagi täiuslikkust. Mõistuse
reeglid peavad valitsema luuletaja kujutlusvõimet, seda
suunama ja kontrollima. Isegi loodusest hälbides peab
luuletaja austama mõistuse reegleid, mis hoiavad teda
tõepärasuse piirides. Prantsuse klassitsism defineeris seda
tõepärasust puht-objektiivsest vaatenurgast. Draama ko-
has ja ajaühtsus muutus füüsiliseks tõigaks, mida oli või-
malik mõõta pikkusühikute ja minutitega.

Romantismi kunstiteooria tõi kaasa täiesti uue arusaa-
ma poeetilise kujutlusvõime iseloomu ja funktsiooni koh-
ta. Siin ei ole tegemist saksa niinimetatud "romantilise
koolkonna" seisukohtadega. Romantismile omane kunsti-
teooria arenes tegelikult välja palju varem ja hakkas prant-
suse ja inglise kirjanduses otsustavat rolli mängima juba
kaheksateistkümnendal sajandil. Selle teooria üks parim
ja lühim esitus on Edward Youngi *Konjektuure algupära-
se kirjatöö juurde* (1759). "Loova kirjaniku sulg," ütleb
Young, "on nagu Armida võlukepp, mis manab tühermaast
esile kevadised õied." Sellest ajast hakkas klassitsistlik
tõepärasuse põhimõte üha kiiremini taanduma vastupidi-
se vaate ees. Nüüd hakatakse imetabast ja uskumatut pida-
ma ainsateks teemadeks, mis väärivad poeetilist kujutamist.
Kaheksateistkümnenda sajandi esteetikas võime samm-
haaval jälgida selle uudse ideaali esilekerkimist. Šveitsi kriiti-
kud Bodmer ja Breitinger toetuvad "luule imepärasust"

õigustades Miltonile.[17] Imepärasus tõrjub tõepärasuse kir janduses pikkamööda tahaplaanile — ja astub ise asemele. Uus teooria näis kajastuvat kõigi silmapaistvate luuletajate teostes. Shakespeare ise oli seda illustreerinud, kirjeldades luuletaja fantaasiat:

> Sest hullumeelne, armunu, poeet —
> kõik ainult kujutlusist koosnevadki.
> Üks tonte rohkem näeb kui põrgus ongi —
> ja nimelt hull. Ka armunu on hull,
> sest mustlasnaist peab kauniks Helenaks.
> Poeedi silm, täis peent ekstaasi, eksleb
> maast taevasse ja taevast jälle maale.
> Kui kujutlus tal aina vormib asju,
> mis tundmatud on, siis poeedi sulg
> loob kuju sellele eimiskile
> ning annab eluaseme ja nime.[18]

Ometi ei toetanud Shakespeare seda romantilist luule käsitust kuigi tõsiselt. Kui vajaksime tõestust, et kunstniku maailm ei ole ainult "fantastiline" ruum, poleks võimalik leida paremat ega klassikalisemat tunnistajat kui Shakespeare. Valgus, milles tema näeb nii loodust kui inimese elu, ei ole vaid "mõttekujutluse kujuteldav valgus". Kuid fantaasial on veel üks vorm, millega luule näib olevat lahutamatult seotud. Kui Vico tegi oma esimese süstemaatilise katse luua "kujutlusvõime loogikat", siis pöördus ta tagasi müüdimaailma. Ta kõneleb kolmest erinevast ajastust: jumalate, kangelaste ja inimeste ajastust. Just kahest esimesest, väitis ta, tuleb otsida luule tõelist lähtealust. Inimkond ei suutnud kohe alguses kasutada abstraktset mõtlemist ega ratsionaalset keelt. Ta pidi kõigepealt läbima müüdi ja poeesia sümboolse keele ajastu. Vana-aja inimesed ei mõelnud esialgu mitte mõistete, vaid poeetiliste kujundite abil; nad kõnelesid muinaslugude ja kirjutasid

hieroglüüfide abil. Luuletaja ja müüdilooja näivad tõepoolest elavat samas maailmas. Nad evivad üht ja sama põhilist võimet, personifitseerimisvõimet. Nad ei oska mõelda ühestki objektist, andmata talle sisemist elu ja isikupäraseid jooni. Sageli vaatab tänapäeva luuletaja tagasi sellele müstilisele, "jumalikule" ja "kangelaslikule" ajastule kui kaotatud paradiisile. Luuletuses "Kreeka jumalad" väljendab Schiller sedasama tunnet. Ta meenutab kreeka luuletajaid, kelle jaoks müüt ei olnud tühipaljas allegooria, vaid elav vägi. Schiller igatseb taga luule kuldset ajastut, mil jumalad olid veel kõiges ümbritsevas lähedal, mil igas künkas elunes mäenümf ja iga puu võis olla metshaldja koduks.

Kuid tänapäeva luuletaja mure on alusetu. Sest kunsti üheks suurimaks eesõiguseks on asjaolu, et ta ei kaota iial silmist "jumalikku ajastut". Siin ei kuiva kunagi fantaasia ja loovuse allikas, sest seda ei saa hävitada ega ammendada. Igal ajastul ja igas suures kunstnikus ilmub fantaasia taime taas uuel kujul ja uue jõuga. Eelkõige just lüürilises luules tajume pidevat taassündi ja uuestiloomist. Luuletajad ei saa puudutada midagi, küllastamata seda varjatud eluga. Wordsworth on kirjeldanud seda omadust kui luule sisemist jõudu:

> Ma andsin kõlbelise elu loodusvormidele,
> ma nägin, mida kaljud, lilled, viljad tunnevad,
> või lahtised kivid, mis lebavad maanteel —
> ma seostasin neid mingi tundega: tohutu kuhjum
> elustava hinge hoiul; ja mida ma iganes nägin,
> kõik hingas varjatud tähendusrikkust.[19]

Kuid see avastuslikkus ja üldine hingestatus viib meid ülles kunsti ooteruumi. Kunstniku jaoks pole tähtis ainult asjade "varjatud tähendusrikkuse" ja nende kõlbelise elu tajumine, vaid ka sellele sisetundele välise kuju andmine.

Kunstiline kujutlusvõime saavutab oma kõrgema ja iseloomulikuma astme just viimases. Välise kuju andmine ei tähenda nähtavat või kombatavat kuju mitte ainult teatud materjali mõttes — nagu savi, pronks või marmor —, vaid ka niisuguste meeleliste vormide mõttes nagu rütm, värvivalik, joonistuslaad, kompositsioon ja plastilisus. Kunstiteose puhul mõjutab meid nende vormide struktuur, tasakaal ja korrapära. Igal kunstiliigil on oma kordumatu keel, mida ei saa millegi muuga segi ajada ega ära vahetada. Erinevate kunstiliikide keeli on küll võimalik ühendada, nagu näiteks luuletuse viisistamisel või illustreerimisel, kuid üht ei ole võimalik teisega asendada. Igaüks neist keeltest peab kunsti "arhitektoonikas" täitma oma ülesande. "Vormi küsimused, mis tulenevad sellest arhitektoonilisest struktuurist," lausub Adolf Hildebrand,

> on ikkagi kunsti tõelised küsimused, olgugi et nad ei ole antud otseselt ja ilmselgelt looduse poolt. Materjal, mis ammutatakse looduse vahetust uurimisest, muudetakse selles arhitektoonilises protsessis kunstiliseks tervikuks. Kui me räägime kunsti jäljendavast aspektist, siis viitame materjalile, mis ei ole veel seda kujundamisprotsessi läbinud. Arhitektoonilise kujundamise teel tõusevad skulptuur ja maalikunst lihtlabase naturalismi tasandilt tõelise kunsti valda.[20]

Isegi luules leidub samalaadne arhitektooniline kujundamisprotsess. Ilma selleta kaotaks poeetiline jäljenduslikkus ja avastuslikkus oma jõu. Dante *Inferno* õudus ei leiaks lahendust ja *Paradiso* õndsus jääks vaid unenäoks, kui Dante sõna ja värsi võluvägi neid ei vormiks ega kujundaks.

Oma tragöödiakäsitluses rõhutas Aristoteles traagilise süžee leidmise vajadust. Tragöödia oluliste elementide — näitemängulisuse, karakterite, faabula, sõnastuse, kaunikõlalisuse ja mõtteselguse — hulgast pidas ta kõige

tähtsamaks lugudes esinevate sündmuste ühitamist (ἡ τῶν πραγμάτων σύστασις). Sest tragöödia ei ole esmajoones mitte inimeste, vaid tegevuse ja elu jäljendamine. Näitlejad ei näitle mitte selleks, et kujutada teatud karaktereid; karaktereid esitatakse selleks, et välja tuua tegevust. Tragöödia ilma tegevuseta on võimatu, kuid ilma karakteriteta võib tragöödia siiski olemas olla.[21] Prantsuse klassitsism võttis selle Aristotelese teooria omaks ja rõhutas seda omakorda. Corneille toonitab seda seisukohta kõikjal oma näidendite eessõnades. Ta räägib uhkusega oma tragöödiast *Heraclius*, kus süžee on nii keeruline, et selle mõistmiseks ja lahtiharutamiseks läheb tarvis erakordset mõttepingutust. Muidugi ei ole niisugune intellektuaalne tegevus ja mõtlemisnauding kunstiprotsessis osalemise vältimatu tingimus. Shakespeare'i süžeedele suurima põnevusega kaasaelamine — *Macbethi*, *Othello* või *Kuninga Leari* "lugudes esinevate sündmuste ühitamise" jälgimine — ei tähenda veel Shakespeare'i traagilise kunsti mõistmist ja tundmist. Ilma Shakespeare'i sõnastuseta, tema draamade jõulise keelekasutuseta jääks see kõik mõjutuks. Luuletuse konteksti ei saa lahutada tema vormist värsist, keelekõlast ega rütmist. Vormielemendid ei ole ainult välised või tehnilised vahendid teatud intuitsiooni esitamisel; nad on kunstilise intuitsiooni enese lahutamatuks osaks.

Romantilises mõtlemises jõudis poeetilise fantaasia teooria oma haripunkti. Fantaasia ei ole enam lihtsalt eriline inimliku aktiivsuse liik, mis loob inimese kunstimaailma. Fantaasia on nüüd omandanud universaalse metafüüsilise väärtuse. Poeetiline kujutlusvõime on ainus võti, mis avab tee reaalsuse juurde. Fichte idealism rajaneb ta kontseptsioonil "loovast kujutlusvõimest". Schelling väitis oma *Transtsendentaalse idealismi süsteemis*, et

kunst on filosoofia täitumine. Looduse, moraali ja ajaloo vallas elame ikka veel filosoofilise tarkuse eesõues; alles kunst viib tõelisesse pühamusse. Nii luules kui proosas väljendasid romantikud end selles vaimus. Luule ja filosoofia erinevust peeti vaid pinnapealseks ja väliseks. Friedrich Schlegeli meelest on tänapäeva luuletaja ülimaks eesmärgiks taotleda uut luule vormi, nimelt "transtsendentaalset luulet". Ükski teine luule liik ei ilmuta meile poeesia vaimu, "luule enese luulet".[22] Filosoofia poetiseerimine ja poeesia filosofeerimine — niisugune oli kõigi romantikutest mõtlejate kõrgeim eesmärk. Tõeline luuletus ei ole vaid kunstniku individuaalne töö, see on omaette maailm, kunstiteos, mis ennast ise igavesti täiustab. Niisiis on luulesse kätketud kõigi kunstide ja teaduste sügavaimad saladused.[23] "Luule," ütles Novalis, "on miski, mis on täiesti ja ehtsalt tõeline. Selles seisneb mu filosoofia tuum. Mida luulelisem, seda tõesem."[24]

Selle seisukoha varal tõsteti luule ja kunst uuele kõrgusele ja nad omandasid enneolematu aupaiste. Nad said *novum organum*'iks, aidates avastada maailmakõiksuse rikkusi ja sügavusi. Siiski olid sel poeetilise kujutlusvõime ülevoolaval ja vaimustunud kiitmisel kindlad piirid. Et saavutada oma metafüüsilist eesmärki, pidid romantikud tooma suure ohvri. Lõpmatus tuli kuulutada kunsti tõeliseks, õigupoolest ainsaks sisuks. Ilu mõisteti kui lõpmatuse sümboolset väljendust. Friedrich Schlegeli arvates võib ainult see olla kunstnik, kellel on oma religioon, oma originaalne lõpmatusekontseptsioon.[25] Kuid mis saab sellisel juhul meie lõplikust maailmast, meie meeleliste kogemuste maailmast? On ilmne, et see maailm ei pretendeeri ilule. Luuletaja ja kunstniku tõelise maailma kõrval seisab meie tavaline ja proosaline maailm, millel puudub igasugune luuleline ilu. See dualism on kõigi

romantiliste kunstiteooriate peatunnuseks. Kui Goethe hakkas avaldama *Wilhelm Meisteri õpiaastaid*, siis tervitasid romantikutest kriitikud teost ülima vaimustusega. Novalis nägi Goethes "poeetilise vaimu inkarnatsiooni". Aga kui teose sündmustik edasi arenes, kui Mignoni ja harfimängija romantilised kujud palju realistlikumate tegelaste ja proosalisemate sündmuste poolt tahaplaanile tõrjuti, valdas Novalist sügav pettumus. Ta mitte ainult ei võtnud oma esialgset hinnangut tagasi; ta läks koguni nii kaugele, et nimetas Goethet luule reetjaks. *Wilhelm Meisterit* tulevat vaadelda kui satiiri, see on "luule vastu sihitud *Candide*". Kui luule kaotab silmist imetabasuse, kaotab ta ka oma tähenduse ja õigustuse. Luule ei saa ammutada elujõudu argisest ega tavalisest maailmast. Imelisus, kummalisus ja salapärasus on ainsad teemad, mis väärivad poeetilist käsitlemist.

Selline luulemõistmine on siiski pigem kunsti määratlemine ja piiride seadmine, mitte aga loominguprotsessi tegelik seletamine. Kummaline küll, kuid üheksateistkümnenda sajandi suurtel realistidel näib olevat kunstilisest protsessist selgem arusaamine kui nende romantikutest vastastel. Realistid jäid ustavaks kompromissitule ja radikaalsele naturalismile. Kuid just naturalism suunas neid kunstilise vormi sügavamale mõistmisele. Eitades idealistlike koolkondade "puhtaid vorme", koondasid nad tähelepanu asjade materiaalsele küljele. Tänu sellele sihiteadlikule kontsentratsioonile suutsid nad ületada tavateadvuses väljakujunenud poeesia ja proosa dualismi. Kunstiteose olemus ei sõltu realistide meelest teema suurusest või väiksusest. Ei leidu ühtki teemat, mis jääks kunsti formatiivsele energiale kättesaamatuks. Üks kunsti kõige suuremaid saavutusi seisnebki selles, et ta aitab meil näha igapäevaseid asju nende tõelisel kujul ja õiges valguses.

Balzac tungis "inimliku komöödia" kõige tühisemate pisiasjadeni, Flaubert analüüsis põhjalikult kõige väiklasemaidki tegelaskujusid. Oma romaanides on Émile Zola ülima täpsusega kirjeldanud vedurit, kaubamaja või söekaevandust. Ükski tehniline üksikasi, kui tähtsusetu see ka polnud, ei jäänud tal märkamata. Kuid ometi võib realistide töödega tutvudes näha tohutut kujutlusvõime jõudu, mis mingil juhul ei jää alla romantikute vastavatele saavutustele. Tõsiasi, et seda jõudu avalikult ei tunnustatud, on naturalistlike kunstiteooriate tõsiseks puuduseks. Püüdes eitada romantikute transtsendentaalset luulekontseptsiooni, pöördusid naturalistid tagasi vana definitsiooni juurde, mis ütleb, et kunst on looduse jäljendamine. Kuid seejuures ei märganud nad peamist, nad ei pannud tähele kunsti sümboolset iseloomu. Neile näis, et selle tunnusjoonega nõustudes langeksid nad taas romantismi metafüüsikasse. Kunst on aga siiski sümboolne nähtus, kuigi seda sümboolsust tuleb mõista immanentse, mitte transtsendentsena. Schellingi järgi on ilu "lõplikus väljendatud lõpmatus". Ometi ei ole kunsti tegelikuks sisuks Schellingi metafüüsiline lõpmatus ega Hegeli absoluut. Kunsti sisu tuleb otsida inimese meelekogemuste põhilistest struktuurielementidest — piirjoontest, kujundusest, arhitektuurilistest ja muusikalistest vormidest. Need elemendid on nii-öelda kõikjalolevad. Vabad igasugusest salapärasusest, on nad ilmsed ja avalikud — nähtavad, kuuldavad ja kombatavad. Selles mõttes ei kõhelnud Goethe öelda, et kunst ei püüagi esitada asjade metafüüsilisi sügavusi, ta tegeleb nähtuste pealispinnaga. Kuid see pealispind ei ole meile antud vahetult. Me ei tunne teda enne, kui oleme ta avastanud suurte kunstnike töödes. See avastus ei ole piiratud mingi kindla valdkonnaga. Nagu inimkeel võib väljendada kõike — kõige

madalamaid ja kõige kõrgemaid asju —, nii võib ka kunst haarata ja hõlmata kogu inimkogemuse ala. Mitte miski füüsilises ega moraalses maailmas, ei ükski loodusnähtus ega inimese toiming — mitte miski ei ole oma loomuse ja olemuse poolest kunsti jaoks kättesaamatu, sest miski ei ole kunsti formatiivsele ja loovale toimele vastu seista. *Quicquid essentia dignum est*, ütleb Bacon oma teoses *Novum Organum, id etiam scientia dignum est.*[26] See ütlus kehtib nii kunsti kui teaduse kohta.

3.

Psühholoogilistel kunstiteooriatel on selge ja käegakatsutav eelis kõigi metafüüsiliste teooriatega võrreldes. Nad ei ole kohustatud välja pakkuma üldist iluteooriat. Nad piirduvad kitsama valdkonnaga, tegeldes vaid ilu fakti enese ja selle deskriptiivse analüüsiga. Psühholoogilise analüüsi esmane ülesanne on määratleda, millist liiki nähtuste puhul meie ilukogemus kuulub. See ei ole keeruline probleem. Keegi ei saa eitada, et kunstiteos pakub meile väga suurt naudingut, vahest kõige püsivamat ja tugevamat naudingut, milleks inimene üldse võimeline on. Niipea kui valime psühholoogilise lähenemistee, näib kunsti saladus leidvat lahenduse. Pole midagi vähem salapärast kui kannatus ja nauding. Oleks mõttetu seada kahtluse alla neid üldtuntud nähtusi — nähtusi, mis on seotud mitte ainult inimese eluga, vaid eluga üldse. Kui kusagil, siis just siin leiame **δός μοι ποῦ στῶ**, kindla ja liikumatu toetuspunkti. Kui meil õnnestub siduda esteetiline kogemus selle punktiga, ei saa ilu ja kunsti olemuse kohta olla enam mingeid kõhklusi.

Lahenduse äärmine lihtsus tundub selle õigsust vaid kinnitavat. Teisest küljest aga kannatavad kõik esteetilise

hedonismi teooriad teatud puuduste all. Nad lähtuvad mingist lihtsast, vaieldamatust ja ilmselgest faktist, kuid pärast esimesi samme ei suuda nad enam oma ülesande kõrgusel püsida ja jäävad paigale tammuma. Nauding kuulub otseselt inimese kogemusringi. Aga kui võtame teda kui psühholoogilist printsiipi, muutub ta tähendus äärmiselt hämaraks ja ebaselgeks. See sõna katab niivõrd laia tähendusvälja, et sellesse mahuvad väga erinevad ja mitmekesised nähtused. On muidugi suur kiusatus kasutada nii üldist mõistet, et selle abil saab viidata omavahel täiesti kokkusobimatutele asjadele. Kuid sellele kiusatusele järele andes võime kaotada silmist määravad ja olulised erinevused. Eetilise ja esteetilise hedonismi teooriad on alati kaldunud neid spetsiifilisi erinevusi olematuks unustama. Selle seiga kohta teeb Kant iseloomuliku märkuse ka *Praktilise mõistuse kriitikas*. Kui meie tahteotsus sõltub meelepärasuse või mittemeelepärasuse tundest, mida võib ajendada mistahes põhjus, siis on meie jaoks ükskõik, millised ideed meid mõjutavad, arutleb Kant. Ainus asi, mis meile valiku tegemisel korda läheb, on see, millise ulatusega, kui püsiv, kui kergesti saavutatav ja kui sageli korduv see meelepärasus on.

> Nii nagu inimesele, kes vajab kulutamiseks raha, on ükskõik, kas kuld on leitud mäepõuest või välja uhutud liivast, peaasi et sellel oleks igal pool sama väärtus, nii ei küsi ka inimene, kes hoolib vaid elunautimisest, kas ideed on pärit arust või meeltest — teda huvitab vaid, kui palju ja kui suuri naudingut need võimalikult pika aja jooksul pakuvad.[27]

Kui ühiseks nimetajaks on nauding, siis on tegelikult oluline vaid selle määr, mitte laad, — kõik naudingud, millised nad iganes ka poleks, on samaväärsed ja tagasiviidavad ühele ja samale psühholoogilisele ja bioloogilisele alusele.

Tänapäeva teooriatest on esteetiline hedonism leidnud oma selgeima väljenduse Santayana filosoofias. Vastavalt Santayanale on ilu asjade omadusena mõistetud nauding; see on "objektiviseeritud nauding". Kuid niisugune mõtteviis tähendab tegelikult küsimuse esitamist. Sest millisel viisil võib naudingut — kõige subjektiivsemat meeleseisundit — muuta objektiivseks? Teadus, ütleb Santayana, "on vastus informatsioonivajadusele, ja selle raames küsime tõe järele ja ainult tõe järele. Kunst on aga vastus meelelahutuse vajadusele, ... ja tõde astub siin mängu vaid siis, kui ta teenib seda eesmärki."[28] Kui see olekski kunsti eesmärk, oleksime sunnitud tunnistama, et oma silmapaistvaimates saavutustes ei suuda ta oma tegelikku ülesannet täita. "Meelelahutuse vajadust" on võimalik rahuldada palju paremate ja odavamate vahenditega. Oleks mõeldamatu kujutleda, et suuri kunstnikke ajendas tööle vaid see põhjus — et Michelangelo kavandas Püha Peetruse katedraali, või et Dante ja Milton kirjutasid oma luuleteosed ainuüksi meelelahutuse pärast. Nad oleksid kõhklusteta pooldanud Aristotelese ütlust, et "pingutada ja näha vaeva meelelahutuse pärast paistab rumalana ja liialt lapsikuna."[29] Kui kunst on nauding, siis mitte asjadest, vaid vormidest tulenev nauding. Vormidest tulenev meelemõnu on täiesti erinev meelemõnust, mille põhjustavad asjad või muljed. Vormid ei ole meie teadvusele lihtsalt peale surutud, me peame nad kõigepealt looma, et osa saada nende ilust. See on nii vanade kui uute esteetilise hedonismi süsteemide viga, et nad pakuvad meile esteetilise naudingu psühholoogilist teooriat, mis aga esteetilise loovuse ülitähtsat fakti üldse arvesse ei võta. Esteetilises eluvaldkonnas kogeme olulist teisenemist. Nauding ei ole enam lihtsalt afektsioon, temast saab funktsioon. Kunstniku silm ei reageeri lihtsalt ümbritsevale tegelikkusele

ega vahenda vaid meelelisi muljeid. Ta aktiivsus ei piirdu ainult väliste muljete vastuvõtmise ja registreerimisega või nende muljete kombineerimisega uuel ja suvalisel viisil. Suurt muusikut või kunstnikku ei iseloomusta lihtsalt tundlikkus helide või värvide suhtes, vaid tema võime staatilisest materjalist välja tuua vormide dünaamilist elu. Ainult selles mõttes on võimalik muuta kunstilist naudingut objektiivseks. Määratluses "objektiviseeritud nauding" peitub seetõttu kogu probleem tihendatud kujul. Objektiviseerimine on alati konstruktiivne protsess. Füüsiline maailm — püsivate esemete ja kvaliteetide maailm — ei ole lihtsalt meeleandmete kogum, nagu kunstimaailm ei ole tundmuste ja emotsioonide kogum. Esimene sõltub teoreetilisest objektiviseerimisest, objektiviseerimisest mõistete ja teaduslike süsteemide abil, teine aga sõltub teistlaadi formatiivsest tegevusest — kontemplatsioonist.

Muudelegi tänapäeva teooriatele, mis küll eitavad kunsti ja naudingu mistahes samastamise katseid, võib teha samasuguseid etteheiteid nagu esteetilisele hedonismile. Nad püüavad seletada kunstiteost, seostades seda mingite hästituntud nähtustega. Need nähtused asuvad aga täiesti erineval tasandil, nad on passiivsed, mitte aktiivsed meeleseisundid. Nende kaht liiki nähtuste vahel võime küll leida mingeid analoogiaid, kuid me ei saa neid mõlemaid taandada ühele ja samale metafüüsilisele või psühholoogilisele lähtealusele. Nende teooriate ühiseks jooneks ja põhiliseks motiiviks on võitlus ratsionalistlike ja intellektualistlike kunstiteooriatega. Prantsuse klassitsism oli muutnud kunstiteose teatud mõttes aritmeetiliseks probleemiks, mille võis lahendada kolmühtsuse reegli abil. Sellisele arusaamale vastu astumine oli vajalik ja tulemusrikas. Kuid esimesed romantiliselt meelestatud kriitikud — eriti saksa romantikud — kaldusid otsekohe

teise äärmusesse. Nad teatasid, et valgustusajastu abstraktne intellektualism muudab kunsti naeruväärseks. Kunstiteost ei saa mõista loogikareeglite varal. Luule käsiraamat ei õpeta kedagi veel head luuletust kirjutama. Kunst pärineb teistest ja palju sügavamatest allikatest. Et neid allikaid leida, tuleb kõigepealt unustada tavalised mõõdupuud ja tungida ebateadliku elu saladustesse. Kunstnik on omamoodi kuutõbine, kes peab käima omaenese teed — ilma mingi teadliku kontrolli või suunamiseta. Tema äratamine tähendaks ta võimete hävitamist. "Igasuguse luule algpunktiks," kirjutas Friedrich Schlegel, "on ratsionaalselt arutleva mõtlemise tühistamine, et sukelduda taas fantaasia lummavasse segadikku, inimloomuse algsesse kaosesse."[30] Kunst on silmiavav unenägu, mille meelevalda me ennast vabatahtlikult anname. Seesama romantiline seisukoht on jätnud oma jälje ka tänapäeva metafüüsilistele süsteemidele. Bergson pakkus välja iluteooria, mis pidi olema ta metafüüsiliste põhiseisukohtade viimaseks ja otsustava tähtsusega tõestuseks. Tema arvates ei leidu paremat sügavaima dualismi näidet, kindlamat kinnitust intuitsiooni ja mõistuse ühildumatuse kohta, kui seda on kunstiteos. See, mida nimetame ratsionaalseks ehk teaduslikuks tõeks, on tegelikult pinnapealne ja konventsionaalne. Kunst on pääsemine sellest pealiskaudsest ja kitsast konventsionaalsest maailmast. Kunst viib meid tagasi reaalsuse tõelistele lätetele. Kui reaalsus on "loominguline evolutsioon", siis peame just kunstilises loovuses otsima elu enese loovjõudude tõestust ja ilmnemist. Esmapilgul näib see olevat tõepoolest jõuline ja teguvõimas ilufilosoofia. Kuid Bergsoni intuitsioon ei ole tegelikult aktiivne printsiip. See on retseptiivsuse, mitte spontaansuse viis. Ka esteetilist intuitsiooni kirjeldab

Bergson alati kui passiivset võimet, mitte kui aktiivset vormi. "Kunsti eesmärgiks," kirjutab Bergson,

> on uinutada meie isiksuse aktiivsed või pigem resistentsed jõud, ja viia meid nõnda täiusliku vastuvõtlikkuse seisundisse, nii et me märkame esitatud mõtet ja suudame väljendatud tundele kaasa elada. Kunstiprotsess sisaldab vähendatud määral ning peenendatud ja teatud mõttes vaimsemal kujul sedasama toimet, mis tavaliselt esineb hüpnoosi puhul. ... Ilutunne ei ole mingisugune eriline tunne ... kõik, mida me tunneme, saab esteetilise iseloomu tingimusel, et see on s i s e n d a t u d ja mitte p õ h j u s t a t u d. ... Esteetilisele tundele on seega omased samasugused arengufaasid nagu hüpnoosi seisundilegi ...[31]

Ometi ei ole ilukogemusel hüpnootilist iseloomu. Hüpnoosi abil võime panna inimest tegema mingeid tegusid või tundma mingeid tundeid. Kuid ilu tema tõelises ja ainuomases tähenduses ei ole võimalik meie teadvusele sel viisil peale suruda. Kui keegi tahab ilu kogeda, peab ta tegema kunstnikuga koostööd. Asi pole ainult kunstniku tunnetele kaasa elamises, vaid ka tema loovast tegevusest osasaamises. Kui kunstnikul õnnestuks meie isiksuse aktiivsed jõud uinutada, siis halvaks ta meie ilumeele. Ilu kogemine, teadlikkus vormide dünaamilisusest, ei saaks niisugusel moel teostuda. Sest ilu sõltub nii erilist laadi tunnetest kui ka otsustusvõimest ja kontemplatsioonist.

Üks Shaftesbury olulisemaid panuseid kunstiteooria vallas ongi selle seiga toonitamine. "Moralistides" pakub ta välja meeldejääva seletuse ilukogemuse kohta, kusjuures ta peab seda kogemust vaid inimese eesõiguseks. "Te ei eita ju puutumatute aasade ilu," kirjutab Shaftesbury,

> ega lillede ilu, mis meie ümber rohetaval vaibal õitsevad. Ja ometi, kui kaunid need loodusvormid ka ei oleks — ererohe-line heinamaa või hõbedaläikeline sammal, õitsev liivatee,

> metsik roos või kuslapuu —, ei ole siiski nende ilu see, mis meelitab läheduses viibivaid kariloomi või tõmbab ligi puulehti närivaid hirvi ja kitsetallesid, see pole ilu, mis rõõmustab rohtu söövat lambakarja: rõõmu ei valmista mitte v o r m, vaid vormist madalamal olev; mahlakus kutsub, nälg sunnib; ... sest v o r m ei saa kunagi tõeliseks jõuks, kui teda ei teadvustata, ei hinnata ega vaadelda, ja kui ta jääb juhuslikku laadi seigaks või märgiks sellest, mis meie meelte erutust leevendab. ... Kui elajad on seetõttu ... võimetud tundma ja nautima ilu, pannes tähele vaid seda, ... mis neile eluks tarvis läheb, siis järelikult ei või inimene i l u samas m õ t t e s tunda ega nautida: s e e i l u, ... mida inimene naudib, on õilsam tema kõige õilsamate omaduste — aru ja mõistuse — tõttu.[32]

Shaftesbury kiitus aru ja mõistuse aadressil oli kaugel valgustusajastu intellektualismist. Tema vaimustus ilu ja looduse lõpmatu loovusjõu üle oli täiesti uus ilming kaheksateistkümnenda sajandi mõtteloos. Selles suhtes oli ta üks esimesi romantismi eestvõitlejaid. Kuid Shaftesbury romantism oli platoonilist laadi. Tema esteetilise vormi teooria oli mõjutatud platoonilistest arusaamadest, mille abil ta protesteeris inglise empiristide sensualismi vastu.[33]

Bergsoni metafüüsika kohta esitatud vastuargumendid kehtivad ka Nietzsche psühholoogilise teooria puhul. Ühes oma esimestest kirjutistest, *Tragöödia sünd muusika vaimust*, esitas Nietzsche väljakutse kaheksateistkümnenda sajandi suurtele klassitsistidele. Kreeka kunstis ei leia me Winckelmanni ideaale, väidab ta. Aischylose, Sophoklese või Euripidese teostes otsime asjatult "üllast lihtsust ja rahulikku suursugusust". Kreeka tragöödia suurus peitub ägedate tunnete sügavuses ja ülimas pinges. Kreeka tragöödia kasvas välja Dionysose kultusest, tema jõud oli meeletuse jõud. Kuid ainuüksi orgia ei suutnud luua kreeka draamakunsti. Dionysose jõudu tasakaalustas Apollo

jõud. See põhiline polaarsus on iga suure kunstiteose tunnuseks. Suur kunst on kõigil aegadel sündinud kahe vastandliku jõu läbipõimumise tulemusel — ühelt poolt orgiastiline impulss ja teiselt poolt nägemuslikkus. See on sama kontrast, mis valitseb une ja joobumuse vahel. Need seisundid vabastavad meie sisemuses kõikvõimalikke kunstilisi jõude, kuigi mõlemad päästavad valla erinevaid jõude. Unenägu annab meile nägemuslikkuse, assotsiatsioonide ja luule väe; joobumus annab jõuliste hoiakute, tunnete, laulu ja tantsu väe.[34] Selleski psühholoogilises teoorias on kaduma läinud üks kunsti tähtsamaid olemusjooni. Kunsti inspiratsioon ei ole joobumus, kunsti fantaasiarikkus ei ole unenägu ega hallutsinatsioon. Iga tõelist kunstiteost iseloomustab sügav struktuuriühtsus. Meil ei õnnestu leida kunstiteose ühtsusele seletust lihtsalt sel viisil, et taandame ta kahele erinevale seisundile — unenäolisusele ja joobumusele —, mida pealegi iseloomustab täielik laialivalguvus ja korrapäratus. Me ei saa amorfsetest elementidest moodustada struktuuritervikut.

Hoopis teistsugused on aga teooriad, mis loodavad kunsti olemust selgitada mängulisusest lähtudes. Neile teooriatele ei saa ette heita, et nad inimese vaba tegevuse kahe silma vahele jätaksid või seda alahindaksid. Mäng on aktiivne tegevus, ta ei piirdu ainult empiiriliste antustega. Teisest küljest on mängulisuses leitav nauding täiesti omakasupüüdmatu. Näib, et ükski kunsti omadustest ja tingimustest ei puudu mängulises tegevuses. Enamik mängulise kunstiteooria esindajaid on meid suutnud veenda, et neil tõepoolest pole õnnestunud leida mingit erinevust mängu funktsiooni ja kunsti funktsiooni vahel.[35] Nad väidavad, et ei leidu ühtki kunstile omast tunnust, mida ei võiks täheldada kujutluslikes mängudes, ega ühtki mängule omast tunnust, mida ei võiks täheldada kunstis. Kuid

kõik argumendid, mis seda teesi kinnitavad, on negatiivsed. Psühholoogiliselt sarnanevad kunst ja mäng tõesti suurel määral teineteisega. Kumbki ei ole utilitaarne; neil pole praktilisi eesmärke. Nii mängus kui kunstis heidame kõrvale vahetud praktilised vajadused, et anda oma maailmale uus kuju. Kuid see analoogia ei ole piisav tõestama tegelikku samasust. Kunstiline kujutlusvõime jääb alati põhimõtteliselt teistsuguseks kui kujutlusvõime, mis iseloomustab mängulist tegevust. Mängus on meil tegemist järeleaimatud kujutelmadega, mis võivad muutuda nii elavaks ja jõuliseks, et hakkame neid pidama tõelisteks. Kunsti määratlemine niisuguste järeleaimatud kujutelmade kogusummana osutaks väga kasinale arusaamisele kunsti iseloomust ja ülesandest. See, mida nimetame "esteetiliseks sarnasuseks", ei ole kaugeltki sama nähtus, mida kogeme kujutluslikus mängus. Mäng pakub ebatõeseid kujutelmi; kunst pakub uut liiki tõde — mitte empiiriliste asjade, vaid puhaste vormide tõde.

Esteetikaküsimusi käsitledes tegime juba eelpool juttu kujutlusvõime kolmest alaliigist: avastuslikkuse võime, personifitseerimise võime ja puhaste meeleliste vormide loomise võime. Lapse mängus leiame kaks esimest, kuid mitte kolmandat. Laps mängib asjadega, kunstnik mängib vormidega, joonte ja kavandite, rütmide ja meloodiatega. Mängiva lapse juures imetleme ümberkehastumise kergust ja kiirust. Väheste vahenditega teostab ta suuri asju. Iga puutükk võib tema käes saada elavaks olendiks. Ometi tähistab muutus vaid ühe eseme ümberkehastumist teiseks, see ei tähenda, et need esemed muutuksid vormideks. Mängus me lihtsalt korraldame ja jaotame ümber meeleaistingutes antud materjali. Kunst aga tähendab konstruktiivsust ja loovust hoopis teises ja sügavamas tähenduses. Mängiv laps ei ela täiskasvanute jäikade

ja empiiriliste faktide maailmas. Lapse maailm on palju liikuvam ja muutuvam. Ometi ei tee laps muud, kui vahetab oma ümbruses olevad nähtused teiste võimalike nähtuste vastu. Niisugune vahetus ei ole veel tõelise kunstilise tegevuse tunnuseks. Siin esitatakse palju suuremaid nõudmisi. Kunstnik asetab nähtuste ja esemete raudsed faktid oma kujutlusvõime sulatusanumasse, ja selle protsessi tulemusel avaneb poeesia, muusika või plastiliste vormide uus maailm. Tuleb tõdeda, et paljud näilise kunstiväärtusega tööd on kaugel selle nõudmise täitmisest. Esteetiline otsustusvõime ja kunstiline maitse peavad tegema vahet tõeliste kunstitööde ja nende ebaehtsate teoste vahel, mis kuuluvad ikka veel mänguasjade hulka, või paremal juhul kujutavad endast "vastust inimese meelelahutuslikele vajadustele".

Mängu ja kunsti psühholoogiliste tekkepõhjuste ja tagajärgede lähem uurimine viib samale tulemusele. Mäng pakub meile vaheldust ja värskendust, kuid tal on muidki ülesandeid. Mängul on ka üldine bioloogiline tähtsus, kuivõrd ta kujutab ettehaaravalt tulevast tegevust. Tihti rõhutatakse, et lapse mängudel on propedeutiline väärtus. Väike poiss, kes mängib sõda, ja pisike tüdruk, kes riietab nukku, õpivad ja valmistuvad palju tõsisemateks ülesanneteks. Kunstile ei ole võimalik omistada samasugust funktsiooni. Kunst pole ei meelelahutus ega eelõpetus. Mõned tänapäeva esteetikud on pidanud vajalikuks eristada kaht liiku ilu. Üks on "suur" kunst, teine aga "kerge" ilu.[36] Kuid rangelt võttes ei ole kunstiteose ilu kunagi "kerge". Kunsti nautimine ei seisne mitte lõdvestumises või pingete maandamises, vaid kogu inimese energia intensiivistamises. Mängus leiduv meelelahutus on tegelikult täielik vastand hoiakule, mis on esteetilise süvenemis- ja otsustusvõime eelduseks. Kunst nõuab ülimat

kontsentratsiooni. Niipea kui kaotame kontsentratsioonivõime ja anname maad meeldivatele mängulistele tunnetele ja assotsiatsioonidele, oleme kaotanud silmist kunstiteose kui sellise.

Kunsti mõistmine mängulisuse kaudu on arenenud kahes täiesti erinevas suunas. Esteetika ajaloos peetakse tavaliselt Schillerit, Darwinit ja Spencerit selle teooria silmapaistvateks esindajateks. Ometi on raske leida kokkupuutepunkte Schilleri vaadete ja uuemate bioloogiliste kunstiteooriate vahel. Oma põhisuundumuses on need vaated mitte ainult erinevad, vaid teatud mõttes lausa kokkusobimatud. Schiller seletab ja mõistab sõna "mäng" täiesti teisiti kui hilisemad teooriad. Schilleri teooria on transtsendentaalne ja idealistlik, Darwini ja Spenceri omad aga bioloogilised ja naturalistlikud. Darwin ja Spencer peavad mängu ja ilu üldiseks loodusnähtuseks, samas kui Schiller seostab neid asju vabadusega. Pealegi, olles mõjutatud kantiaanlikust dualismist, ei tähenda vabadus talle sedasama, mis loodus; pigem tähendab see looduse vastaspoolsust. Nii vabadus kui ilu kuuluvad intellektuaalsesse, mitte aga nähtumuste maailma. Kõik naturalistlikud ja kunsti mänguna käsitlevad teooriad pidasid loomade mängulisust samaväärseks inimese mängulisusega. Schiller ei pooldanud ühtki neist seisukohtadest. Tema jaoks pole mäng mitte orgaanilise elu üldine tegevusliik, vaid spetsiifiliselt inimomane nähtus. "Inimene mängib vaid siis, kui ta on inimene selle sõna kogu tähenduses, ja ta on täielikult inimene vaid siis, kui ta mängib."[37] Schilleri mõtlemisele on täiesti võõras rääkida mingist analoogiast, veel vähem samasusest, inimeste ja loomade mängulisuse vahel, või — inimliku maailma piiridesse jäädes — kunsti mängulisuse ja niinimetatud

kujutlusliku mängulisuse vahel. Tema meelest oleks niisugune analoogia täielik eksiarusaam.

Schilleri vaatenurk on kergesti mõistetav, kui võtame ta teooria juures arvesse selle ajaloolist tausta. Ta ei kõhelnud seostamast "ideaalset" kunstimaailma lapse mänguga, sest ta oli seisukohal, et lapse maailmas toimivad idealiseerimis- ja sublimeerimisprotsessid. Schiller rääkis kui Rousseau imetleja ja õpilane, ning ta nägi kogu lapse maailma sellessamas valguses nagu too prantsuse filosoofki. "Lapse mängus on sügav mõte," kinnitas Schiller. Aga isegi kui me selle teesiga nõustume, tuleb ometi öelda, et mängu "mõte" on erinev ilu "mõttest". Schiller ise defineerib ilu kui "elavat vormi". Tema meelest on tundlikkus elavate vormide suhtes esimene ja vältimatu samm teel vabaduse poole. Esteetiline kontemplatsioon või refleksioon on Schilleri arvates esimene inimese vabadusest kõnelev hoiakuviis tema suhetes universumiga. "Kui ihaldus haarab vahetult oma objekti järele, siis refleksioon lükkab objekti esmalt eemale ja võtab ta siis kirglikkuse himust vabana tervikuna vastu."[38] Just see "vaba meelne", teadlik ja järelemõtlik suhtumine puudub lapse mängus, ja just siit kulgeb mängu ja kunsti vaheline eraldusjoon.

Teisest küljest on aga just see "eemale lükkamine", mida siin kirjeldatakse kui kunstiteose vältimatut ja iseloomulikku tunnusjoont, osutunud esteetikateooriatele alati komistuskiviks. Kui "eemale lükkamine" on tõsi, öeldakse vastuväiteks, ei ole kunst enam tõeliselt inimlik, sest ta on kaotanud sideme eluga. Printsiibi "kunst kunsti pärast" (*l'art pour l'art*) kaitsjad ei kartnud aga seda etteheidet, vastupidi, nad esitasid sellele avaliku väljakutse. Nad pidasid kunsti kõrgeimaks väärtuseks ja eesõiguseks seika, et ta põletab enda taga kõik sillad, mis võiksid teda

siduda argireaalsusega. *Profanum vulgus* peab tõdema, et kunst jääb talle kättesaamatuks saladuseks. "Luuletus," ütles Stéphane Mallarmé, "peab lihtrahvale jääma mõistatuseks, kammermuusikaks, mis mõeldud vaid pühendatutele."[39] Ortega y Gasset on kirjutanud raamatu, milles ta ennustab ja õigustab kunsti "dehumaniseerumist". Ta usub, et selle protsessi käigus jõutakse hetkeni, mil inimlik element on kunstist peaaegu täiesti kadunud.[40] Teised kriitikud on toetanud täiesti vastupidist väidet. "Kui me vaatame maali või loeme luuletust või kuulame muusikat," väidab I. A. Richards,

> siis me ei tegele millegi absoluutselt erinevaga võrreldes sellega, mida me tegime teel kunstigaleriisse või end hommikul riidesse pannes. Meie kogemuse ajendid on teiselaadsed; tavaliselt on see kogemus keerukam ja heal juhul ka terviklikum. Kuid meie tegevus ei ole põhimõtteliselt erinevat laadi.[41]

See teoreetiline antagonism ei tähenda veel tegelikku vastuolu. Kui ilu on "elav vorm", nagu ütleb Schilleri definitsioon, siis ühendab ta loomulikult need kaks elementi, mis siin vastamisi asetatakse. Muidugi ei ole elu vormide vallas päris sama, mis elu asjade, meid ümbritsevate empiiriliste objektide vallas. Teisalt aga ei ole kunstilised vormid sugugi tühjad vormid. Nad täidavad teatud kindlat ülesannet inimkogemuse ülesehitamisel ja korrastamisel. Vormide valda astumine ei tähenda hälbimist elutegelikkusest; vastupidi, vormid väljendavad elu enese kõrgemate jõudude toimet. Kui räägime kunstist kui millestki "inimesevälisest" või "üleinimlikust", siis ei ole me märganud üht ta peamistest tunnusjoontest — ta toimejõudu inimliku maailma ülesehitamisel.

Kõik esteetikateooriad, mis püüavad seletada kunsti inimese kogemusmaailma korrapäratutelt ja hajusatelt

aladelt — hüpnoosist, unenägudest, joovastusseisun-dist — võetud analoogiate abil, jätavad kõige olulisema kahe silma vahele. Suurtel luuletajatel on võime anda ka kõige segasematele tunnetele kindel kuju. See osutub või-malikuks vaid seetõttu, et luuleteos, mis küll tegeleb ilm-selgelt irratsionaalse ja raskesti sõnastatava teemaga, evib siiski kindlat ülesehitust ja väljenduslikku korrapära. Isegi kõige ekstravagantsemates kunstiteostes ei leidu "fantaa-sia lummavaid segadikke", "inimloomuse algset kaost". Niisugune kunstidefinitsioon, mille pakkusid välja roman-tikutest kirjanikud,[42] sisaldab loogilist vastuolu. Igal kuns-titeosel on intuitiivne struktuur ja järelikult ratsionaalne iseloom. Iga üksikut elementi tuleb näha kui osa tervi-kust. Kui muudame luuletuses ühe sõna, rõhuasetuse või rütmi, võime kergesti hävitada kogu luuletuse võlu ja tun-detooni. Asjade ja sündmuste ratsionaalsus ei või kunsti kammitsates hoida. Kunst võib üle astuda kõigist tõepära-suse seadustest, mis klassitsistliku esteetika poolt kunsti jaoks siduvaks kuulutati. Ta võib kujutada kõige kumma-lisemaid ja pentsikumaid nägemusi, ja ometi säilitada talle ainuomase ratsionaalsuse — vormi ratsionaalsuse. Me võime sel viisil tõlgendada Goethe ütlust, mis esmapilgul võib tunduda paradoksaalsena: "Kunst: teine natuur; küll salapärane, kuid palju mõistetavam, sest ta lähtekoht on mõistuses."[43]

Teadus loob korrapära mõtetes, moraal loob korrapära tegudes, kunst loob korrapära nähtavate, kombatavate ja kuuldavate nähtumuste tajumises. Esteetikateoorial läks väga kaua aega, enne kui ta hakkas neid põhilisi erinevu-si märkama ja täielikult mõistma. Aga kui me metafüüsili-se iluteooria otsimise asemel püüame lihtsalt analüüsida oma vahetut kunstikogemust, pole meil küll võimalik ek-sida. Kunsti võib defineerida kui sümboolset keelt. Kuid

see annab meile vaid üldise tunnuse, osutamata kunsti spetsiifikale. Moodsas esteetikas näib huvi üldise tunnuse vastu domineerivat niisugusel määral, et see varjutab ja muudab peaaegu olematuks kunsti spetsiifilise tunnuse. Croce väidab, et kunsti ja keele vahel ei valitse mitte ainult tihe seos, vaid täielik identsus. Tema mõtteviisi ko-haselt on nende kahe tegevusliigi eristamine ülimalt ebavaline. Croce järgi võib öelda, et kes iganes uurib üld-keeleteadust, uurib samal ajal esteetikaprobleeme — ja vastupidi. Kuid kunsti sümbolite ja tavalise kõne või kirja lingvistiliste mõistete vahel on siiski ilmselge erinevus. Need kaks tegevusliiki ei lange kokku ei oma iseloomu ega eesmärkide poolest; nad ei kasuta samu vahendeid ega taotle samu sihte. Ei keel ega kunst ole pelgalt asjade või tegevuste jäljendamine — mõlemad kujutavad midagi. Kuid kujutamine meeleliste vormide abil erineb suuresti sõnalisest või mõistelisest kujutamisest. Luuletaja loodus-kirjeldus või kunstniku maastikumaal erinevad geograafi või geoloogi kirjeldusest sedavõrd, et neil omavahel vae-valt midagi ühist leidub. Geograaf võib kirjeldada loodust väga kujukalt, ta võib seda isegi selgetes ja eredates värvi-des joonistada. Aga ta ei kavatse vahendada oma maasti-kunägemust, vaid hoopis empiirilist kontseptsiooni. Et seda eesmärki saavutada, tuleb tal võrrelda antud maasti-ku vorme teiste talle tuntud vormidega; ta peab vaatluse ja loogiliste järelduste abil leidma just selle maastiku ise-loomulikud jooned. Geoloog läheb oma empiirilises kir-jelduses koguni sammukese kaugemale. Ta ei rahuldu ainult füüsiliste faktide sedastamisega, ta soovib avalikus-tada ka nende faktide tekkepõhjused. Ta määratleb, milli-sed on pinnasekihid, täheldab kronoloogilisi erinevusi; ta läheb ajas tagasi nende üldiste põhjuslike seaduspärasus-teni, mille toimel maa on omandanud oma praeguse kuju.

Kunstniku jaoks kõiki neid empiiriliselt tuvastatavaid suh
teid — võrdlusi teiste faktidega ja põhjuslikke seoseid —
lihtsalt ei eksisteeri. Meie tavamõisted võivad laias laastus
jaguneda kaheks, vastavalt sellele, kas meil on tegemist
praktiliste või teoreetiliste huvidega. Esimese mõistetiigi
puhul huvitab meid asjade kasutamine ja küsimus "Mille
jaoks see on?" Teise liigi puhul huvitab meid asjade põh
juslikkus ja küsimus "Kustkohast see pärineb?" Kuid kuns
tivalda astudes tuleb meil kõik niisugused küsimused
unustada. Asjade olemasolu, loomuse ja empiiriliste oma
duste taga avastame korraga nende vormid. Need vormid
ei ole staatilised. Nad väljendavad liikumises olevat korra
pärasust, mis avab meie ees looduse uue horisondi. Isegi
suurimad kunstisõbrad kõnelevad vahel nii, nagu oleks
kunst lihtsalt elu lisand, mingi kaunistus või ilustus. Kuid
see tähendaks alahinnata kunsti rolli ja tähendust inim
kultuuris. Tegelikkuse koopia omaks tõesti küsitavat
väärtust. Alles siis, kui taipame kunsti spetsiifilist suundu
must, uut orientatsiooni, mille ta annab meie mõtetele,
kujutlustele ja tunnetele, võime mõista ta tõelist tähendust
ja funktsiooni. Plastiline kunst võimaldab meil näha meel
tega tajutavat maailma kogu ta rikkuses ja mitmekesisu
ses. Mida me teaksime esemete erinevate tahkude luge
matutest nüanssidest, kui meil ei oleks suurte maalikunst
nike ja skulptorite töid? Samal viisil ilmutab luule inimese
elu. Luuletaja, romaanikirjanik ja dramaturg toovad valge
ette need lõputud võimalused, millest meil oli seni vaid
hämar ja ebaselge eelaimus. Niisugune kunst ei ole mingil
juhul vaid koopia või jäljend, vaid meie sisemise elu ehte
ne avaldus.

Senikaua kui elame ainult meelemuljete maailmas, me
vaid riivame reaalsuse pealispinda. Teadlikkus asjade ja
nähtuste sügavustest eeldab alati meie aktiivsete ja

konstruktiivsete jõudude kaastegevust. Kuna need jõud ei
ole samasuunalised ega taotle samu eesmärke, avavad
nad meile reaalsuse eri tahke. On olemas tunnetuslikke
sügavusi ja puht-visuaalseid sügavusi. Esimeste avastami
sega tegeleb teadus, teisi ilmutab kunst. Esimene aitab
meil mõista asjade põhjusi, teine näha nende vorme. Tea
duses püüame viia nähtusi tagasi nende esmaste põhjus
teni, üldiste seaduspärasuste ja printsiipideni. Kunstis aga
süüvime nende vahetusse ilmnemiskujusse, ja tunneme
sellest ilmnemiskujust kogu ta rikkuses ja mitmetahulisuses
ülimat naudingut. Siin ei tegele me seaduspärasuste
üldkehtivuse, vaid intuitsioonide paljususe ja eripalgeli
susega. Isegi kunsti võib kirjeldada tunnetusviisina, kuid
see on omalaadne ja eriline tunnetusviis. Võime nõustuda
Shaftesbury tähelepanekuga, et "igasugune ilu on tõde".
Kuid ilu tõde ei seisne asjade teoreetilises kirjeldamises
või seletamises, see seisneb pigem "sümpaatilises näge
muses" asjade kohta.[44] Need kaks vaadet tõele seisavad
teineteise suhtes vastakuti, kuid nad ei vastandu ega sisal
da vastuolu. Kuna kunst ja teadus liiguvad täiesti erineva
tel tasanditel, siis pole neil võimalik põrkuda ega vastuol
lu minna. Mõistetel põhinev teaduslik tõlgendusviis ei vä
lista intuitsioonile rajatud kunstilist tõlgendusviisi. Mõle
mal on oma vaatesuund, nii-öelda oma valguskiirte mur
denurk. Tajupsühholoogia on meile õpetanud, et ilma
mõlema silma kasutamiseta, binokulaarse nägemiseta, ei
oleks me teadlikud kolmandast dimensioonist. Samamoo
di sõltub inimkogemuse sügavus tõigast, et oleme võime
lised kasutama mõlemat vaateviisi, et suudame vaheldu
valt muuta reaalsusele lähenemise nurka. *Berum videre formas* pole vähem tähtis ja vajalik kui *rerum cognoscere causas*. Tavalise kogemuse puhul seostame nähtusi kas
põhjuslikkuse või otstarbekohasuse kategooriate abil. Me

mõtleme asjadest kui põhjustest või vahenditest, vastavalt sellele, kas oleme huvitatud teoreetilistest ajenditest või praktilistest tagajärgedest. Nõnda unustame tavaliselt nende vahetu ilmnemiskuju, nii et me ei näe neid enam silmast silma. Kunst aga õpetab meid asju mitte ainult seletama või kasutama, vaid ka silme ette manama. Kunst pakub meile rikkamat, eredamat ja värvikamat reaalsuspilti ja palju sügavamat arusaamist reaalsuse vormilisest struktuurist. Inimloomusele on tunnusomane, et ta ei ole piiratud ainult ühe kindla lähenemisviisiga reaalsusele, vaid võib valida vaatenurka ja nõnda liikuda ühelt asjade ja nähtuste tahult teisele.

X
AJALUGU

—

Pärast kõiki filosoofia ajaloos välja pakutud erinevaid ja vastakaid inimloomuse määratlusi on paljud meie aja filosoofid jõudnud järeldusele, et kogu küsimus ise on teatud mõttes eksitav ja vastuoluline. Tänapäeva maailmas, ütleb Ortega y Gasset, leiab aset klassikalise kreeka olemiseteooria — ja järelikult ka klassikalise inimeseteooria — kokkuvarisemine.

> Loodus on niisugune võimas nähtus, mis koosneb paljudest väiksematest nähtustest. Kuid millised poleks ka nende nähtuste omavahelised erinevused, ühendab neid kõiki üks peamine tunnus, mis seisneb lihtsas faktis, et kõik need nähtused *on olemas*, neil on oma olemine. See ei tähenda ainult, et nad eksisteerivad, et nad on meie ees, vaid sedagi, et nad evivad kindlat struktuuriühtsust ja sisemist kooskõla. ... Alternatiivseks väljendiks on sõna "loodus". Loodusteaduste ülesanne on tungida läbi muutliku väliskesta püsiloomuse või põhikoeni. ... Tänapäeval teame, et kõik loodusteaduste imepärased saavutused, nii ammendamatud kui nad põhimõtteliselt ka poleks, põrkuvad inimese kummalisele elureaalsusele. Miks? Kui enamik nähtusi on avaldanud suurema osa oma saladustest täppisteadustele, miks siis see valdkond nii kangekaelselt vastu paneb? Vastust tuleb otsida sügavalt, juurte tasandilt. Vahest pole põhjus vähemas kui see: inimene ei ole asi ega nähtus, ja järelikult on vale rääkida inimese loomusest, sest inimesel ei ole loomust. ... Inimese elu ... ei ole asi, tal ei ole loomust, ja järelikult tuleb meil olla valmis sellest mõtlema niisugustes terminites, kategooriates ja mõistetes, mis *täielikult* erinevad materiaalseid nähtusi valgustavatest mõistetest ja kategooriatest. ...

Senini on meie loogika olnud olemise loogika, mis rajaneb eleaatide loodud põhimõistetel. Kuid nende mõistete abil pole meil iialgi lootust aru saada inimese ainuomastest tunnustest. Elea koolkonna inimesekäsitus tähendab radikaalset intellektualismi. On aeg see nõiaring purustada. "Et kõnelda inimese olemisest, tuleb meil kõigepealt välja töötada mitte-eleaatlik olemisekontseptsioon, nii nagu on välja töötatud mitte-eukleidiline geomeetria. Aeg on tulnud, et Herakleitose külvatud seeme annaks rohket saaki." Olles õppinud, kuidas muuta end immuunseks intellektualismi vastu, oleme endale teadvustanud oma vabaduse naturalismist. Inimesel ei ole loomust, kõik, mis tal on ..., on ajalugu.[1]

Konflikt oleva ja saava vahel, mida Platon on *Theaitetoses* kirjeldanud kreeka filosoofilise mõtlemise põhiteemana, jääb looduse juurest ajaloo juurde siirdudes tegelikult ikkagi lahenduseta. Alates Kanti *Puhta mõistuse kriitikast* mõistame seda oleva ja saava dualismi pigem loogilise kui metafüüsilise küsimusena. Me ei räägi enam absoluutsest muutuste maailmast, vastandades seda absoluutse paigalseisu maailmale. Me ei pea substantsi ja muutlikkust oleva erinevateks valdkondadeks, vaid kategooriateks — empiirilise teadmuse tingimusteks ja eeldusteks. Need kategooriad kujutavad endast universaalseid printsiipe, nad ei ole seotud ainult mingite eriliste tunnetusobjektidega. Me võime järelikult eeldada, et nad esinevad kõigis inimkogemuse vormides. Tegelikult ei saa isegi ajaloomaailma mõista ega tõlgendada vaid muutuste abil. Seegi maailm peidab endas teatud substantsiaalset elementi, olemise elementi — kuigi seda ei saa defineerida samal viisil nagu füüsilise maailma puhul. Ilma selle elemendita ei saaks me tõenäoliselt üldse rääkida ajaloost kui süsteemist, nagu teeb Ortega y Gasset.

Süsteem eeldab alati kui mitte just olemuslikku samasust, siis vähemasti strukturaalset samasust. Tegelikult on kõigi aegade suured ajaloolased rõhutanud seda strukturaalset samasust — see tähendab vormi, mitte mateeria samasust. Nad on väitnud, et inimesel on ajalugu sellepärast, et tal on loomus. Niisugune oli renessansiperioodi ajaloolastele, näiteks Machiavelli hinnang; ja paljud tänapäeva ajaloolased on jätkuvalt samal seisukohal. Ajahoovuste ja inimliku elu mitmekujulisuse taga loodavad nad leida inimloomuse püsijooni. Teoses *Mõtteid maailmaajaloost* defineeris Jakob Burckhardt ajaloolase ülesannet kui katset fikseerida püsivaid, korduvaid ja tüüpilisi elemente, sest vaid need võivad meie mõtlemises ja tunnetes vastu kajada.[2]

See, mida nimetame "ajalooteadvuseks", on üks tsivilisatsiooni hilisemaid ilminguid. Ta kerkib esile alles koos kreeka suurte ajaloolastega. Ja isegi kreeka mõtlejad ei suutnud veel pakkuda ajaloolise mõtte kui erinähtuse filosoofilist analüüsi. Niisuguse analüüsi leiame alles kaheksateistkümnendal sajandil. Esmakordselt jõuab ajalookäsitlus küpsuseni Vico ja Herderi töödes. Kui inimene esimest korda tajus aja probleemi, kui ta polnud enam kammitsetud oma vahetute soovide ja vajaduste kitsa ringiga, ja kui ta hakkas esitama küsimusi asjade tekkepõhjuste kohta, suutis ta esialgu leida vaid mütoloogilisi, mitte ajaloolisi tekkepõhjusi. Et mõista maailma — nii füüsilist kui sotsiaalset —, pidi ta selle projitseerima müütilisse minevikku. Müütides leiame esimesi katseid kindlaks teha asjade ja sündmuste kronoloogilist järjekorda, esitada nii kosmoloogiat kui jumalate ja inimeste genealoogiat. Kuid see kosmoloogia ja genealoogia ei ole veel ajalooline eritelu sõna otseses tähenduses. Minevik, olevik ja tulevik on ikka veel läbi põimunud, nad moodustavad

lahutamatu ja kokkusulanud terviku. Müütilisel ajal ei ole kindlat struktuuri, see on ikka veel "igikestev aeg". Müütilise maailmatunnetuse seisukohast ei ole minevik kunagi möödunud, ta on alati siin ja nüüd. Kui inimene hakkab müütiliste kujutluste keerukat võrgustikku lahti harutama, tunneb ta end uude maailma kantuna; ta hakkab kujundama uut tõekontseptsiooni.

Uurides lähemalt kreeka ajaloolise mõtte arengut Herodotosest kuni Thukydideseni, võime täheldada selle protsessi üksikuid astmeid. Thukydides on esimene mõtleja, kes näeb ja kirjeldab kaasaja ajalugu ning vaatab minevikku selge ja kriitilise pilguga. Ta on teadlik, et see on uus ja otsustava tähtsusega samm. Ta on veendunud, et selge vahetegemine müütilise ja ajaloolise mõtte, legendi ja tõe vahel, on iseloomulik tunnus, mis annab ta tööle "igavese väärtuse"[3]. Teised silmapaistvad ajaloolased on mõelnud samamoodi. Oma autobiograafilises visandis jutustab Ranke, kuidas ta esimest korda adus ajaloolase missiooni. Nooruses paelusid teda Walter Scotti romantilis-ajaloolised teosed. Ta luges neid suure kaasaelamisega, kuid teda häirisid mõned kohad. Ta oli šokeeritud, avastades, et raamatu kirjeldus Louis XI ja Charles Südi konfliktist oli ajalooliste faktidega karjuvas vastuolus.

> Ma uurisin Comminest ja kaasaegsete andmeid, mis seonduvad selle autori väljaannetega, ja veendusin, et niisugust Louis XI ja Charles Südi nagu Scotti *Quentin Durwardis* ei ole kunagi olemas olnud. Võrdluse tulemusel leidsin, et ajaloolised tõendid on palju ilusamad ja kindlasti palju huvitavamad kui romantiline ilukirjandus. Ma pöörasin viimasele selja ja otsustasin oma töödes vältida igasuguseid võltsinguid ja väljamõeldisi ning jääda ainult faktide juurde.[4]

Kuid ajaloolise tõe defineerimine "vastavusena faktidele" — *adaequatio res et intellectus* — ei suuda probleemile

siiski rahuldavat lahendust pakkuda. Niisugune definitsioon pigem esitab küsimuse, kui vastab sellele. Ajalugu peab algama faktidest, ja pole kahtlust, et faktid ei kujuta endast ainult algust, vaid ka lõppu, need on meie ajalootunnetuse alfaks ja oomegaks. Kuid mis on ajalooline fakt? Igasugune faktitõde peidab endas teoreetilist tõde.[5] Kui räägime faktidest, siis me ei viita ju lihtsalt oma vahetutele meeleandmetele. Me peame silmas empiirilisi, järelikult objektiivseid fakte. Objektiivsus ei ole antud suurus, vaid tähendab samas ka keerulist hinnanguprotsessi ja otsustusakti. Kui tahame teada, millised on teaduslike faktide — füüsika, bioloogia ja ajaloo faktide — erinevused, tuleb meil alustada oma otsustuste analüüsist. Peame uurima tunnetusviise, mille abil nende faktideni jõutakse.

Milles seisneb siis füüsikaliste ja ajalooliste faktide erinevus? Mõlemaid peetakse ju ühe ja sama empiirilise reaalsuse osadeks ja objektiivse tõe kandjateks. Aga kui tahame antud tõe olemust kindlaks teha, siis läheneme asjale teisest küljest. Füüsikalised faktid määratakse kindlaks vaatluse ja eksperimendi teel. See objektiviseerimisprotsess täidab oma ülesande, kui meil õnnestub kirjeldada olemasolevaid nähtusi matemaatilises keeles, arvude abil. Nähtused, mida ei ole võimalik sel viisil kirjeldada, mida ei saa mõõtmisele allutada, ei kuulu füüsilisse maailma. Füüsika ülesandeid määratledes ütleb Max Planck, et füüsik peab mõõtma kõike mõõdetavat ja muutma kõik mittemõõdetavad nähtused mõõdetavaks. Mitte kõik füüsilised esemed või protsessid pole kohe mõõdetavad; paljudel, kui mitte enamikul juhtudel oleme sõltuvad kaudsetest tõestusmeetoditest ja mõõtmisandmetest. Kuid füüsikalised faktid on alati seotud teiste, vahetult vaadeldavate ja mõõdetavate nähtustega põhjuslike seaduspärasuste kaudu. Kui füüsik kahtleb eksperimendi tulemustes,

võib ta seda korrata ja tulemusi korrigeerida. Tema poolt uuritavad objektid on alati olemas, valmis vastama ta küsimustele. Kuid ajaloolane on teistsuguses olukorras. Tema faktid kuuluvad minevikku ja minevik on alatiseks möödunud. Me ei saa minevikku taastada, me ei saa seda äratada uuele elule füüsilises, objektiivses mõttes. Kõik, mida saame teha, on seda "meelde tuletada" — anda möödunule uus ideaalne eksistents. Ideaalne taastamine, mitte empiiriline vaatlus, on esimene samm ajaloolise tunnetuse teel. See, mida nimetame teaduslikuks faktiks, kujutab endast alati vastust teaduslikule küsimusele, mille oleme juba ettehaaravalt sõnastanud. Kuid millele saab ajaloolane oma küsimuse suunata? Tal pole võimalik jälgida sündmusi endid, ta ei saa astuda eelnenud elusündmuste vormidesse. Tema lähenemisviis oma materjalile saab olla vaid kaudne. Ta peab uurima allikaid. Kuid allikad ei ole füüsilised objektid selle sõna tavalises tähenduses. Neid iseloomustab üks uus ja eriline tunnus. Tõsi küll, ka ajaloolane, nii nagu ka füüsik, elab materiaalses maailmas. Kuid juba oma uurimistöö algetapil seisab ta silmitsi mitte füüsiliste objektidega, vaid sümboolse universumiga — sümbolite maailmaga. Kõigepealt peab ta õppima neid sümboleid lugema. Iga ajaloolist fakti, kui lihtne see ka ei näiks, saab kindlaks teha ja mõista vaid eelneva sümbolite analüüsi korral. Mitte asjad või sündmused, vaid dokumendid ja mälestised on meie ajaloolise tunnetuse esmasteks ja vahetuteks objektideks. Ainult nende sümboolsete andmete kaasabil ja vahendusel on võimalik jõuda tõeliste ajalooliste andmeteni — mineviku sündmuste ja inimesteni.

Enne kui asume probleemi üldisema arutelu juurde, tahaksin ma seda punkti selgitada konkreetse näite varal. Umbes kolmkümmend viis aastat tagasi leiti Egiptuses

ühe maja varemete alt vana papüürus. Sellel leiduvad kirjad näisid olevat mingi seadusetundja või notari märkmed — testamentide visandid, lepingud ja nii edasi. Kuni selle hetkeni kuulus papüürus materiaalsesse maailma, tal ei olnud ajaloolist tähtsust, nii-öelda ajaloolist eksistentsi. Kuid siis avastati esimese teksti alt teine, mis pärast lähemat uurimist osutus katkenditeks Menandrose neljast senitundmatust näidendist. Sel hetkel muutus leitud käsikirja olemus ja tähendus täielikult. Siin ei lebanud enam vaid "tükike mateeriat"; papüürus oli muutunud üliväärtuslikuks ja huvitavaks ajalooliseks dokumendiks. Ta andis tunnistust väga tähtsa arenguperioodi kohta kreeka kirjanduses. Kuid papüüruse tähtsus ei olnud vahetult nähtav. Teda tuli erinevate kriitiliste meetodite abil kontrollida, ta pidi läbi tegema hoolikaid lingvistilisi, filoloogilisi, kirjanduslikke ja esteetilisi uuringuid. Selle keeruka protsessi lõppedes ei olnud käsikiri enam lihtsalt mingi asi; ta oli omandanud tähenduse. Temast oli saanud sümbol, ja see sümbol pakkus uusi teadmisi kreeka kultuurist — kreeka elust ja luulest.[6]

Kõik eelnev näib olevat ilmne ja vaieldamatu. Kuid, kummaline küll, enamikus tänapäeva aruteludest, mida peetakse ajaloo meetodi ja ajaloolise tõe üle, ei panda just seda ajalootunnetuse põhitunnust tähele. Suurem osa autoreid on otsinud ajaloo ja teaduse erinevust nende l o o g i k a s, mitte o b j e k t i s. Nad on näinud suurt vaeva, et luua erilist ajaloo-loogikat. Kuid kõik need katsed olid juba ette määratud läbikukkumisele. Sest loogika on ju ikkagi väga lihtne ja terviklik nähtus. Ta on ühene, sellepärast et tõde on ühene. Oma tõeotsingutes on ajaloolane seotud samade formaalsete reeglitega nagu teadlanegi. Oma mõtlemise või arutlemise viisides, oma induktiivsetes järeldustes või põhjuste väljaselgitamisel järgib ta

samu üldkehtivaid mõtlemisseadusi nagu füüsik või bioloog. Kuivõrd asi puudutab inimvaimu fundamentaalseid teoreetilise tegevuse viise, ei saa siin lahutada erinevaid tunnetusvälju. Selle probleemi juures tuleb nõustuda Descartes'iga:

> Kõik teadused, kui need ühendada, on samased inimese arus, mis jääb alati üheks ja samaks, olgugi et teda rakendatakse erinevates ainealades; ta ei muutu nende mitmekesisuse mõjul, nii nagu päikesevalgus ei muutu nende erinevate esemete mõjul, mida ta valgustab.[7]

Ükskõik kui heterogeensed tunnetuse objektid ka ei oleks, tunnetuse vormid evivad alati sisemist ühtsust ja loogilist homogeensust. Ajalooline ja täppisteaduslik mõtlemine ei ole eristatavad mitte loogikavormi, vaid eesmärkide ja ainevalla põhjal. Kui tahame seda erinevust kirjeldada, oleks muidugi ebapiisav lihtsalt nentida, et täppisteadlased tegelevad praegushetke objektidega, samal ajal kui ajaloolased tegelevad mineviku objektidega. Niisugune vahetegemine oleks eksitav. Täppisteadlane võib väga hästi, nagu ajaloolanegi, uurida nähtuste kaugesse minevikku kuuluvaid tekkepõhjusi. Näiteks püüdis seda teha Kant. Aastal 1755 arendas ta välja astronoomilise teooria, mis hõlmas kogu materiaalse maailma ajalugu. Ta rakendas uut füüsikameetodit, Newtoni meetodit, et lahendada ajaloolist probleemi. Nõnda lõi ta nebulaarhüpoteesi, mille abil püüdis kirjeldada praeguse universumikorra evolutsiooni alates varasematest kaootilistest ja korrapäratutest mateeria olekutest. See oli loodusteaduste ajaloo probleem, kuid tegemist polnud veel ajalooga sõna kitsamas tähenduses. Ajalugu ei taotle ilmutada füüsilise maailma varasemaid olekuid, vaid pigem inimliku maailma ja inimkultuuri varasemaid olekuid. Selle probleemi lahendamiseks võib ta küll kasutada täppis-

teaduse meetodeid, kuid ta ei saa piirduda vaid nende meetodite abil saadud andmetega. Kõik objektid alluvad loodusseadustele. Ajaloo objektidel ei ole oma erilist ja iseseisvat reaalsust; ajaloolised objektid on kehastunud füüsilistes objektides. Kuid sellest kehastumisest hoolimata evivad nad nii-öelda kõrgemat mõõdet. See, mida nimetame ajalooliseks tähenduseks, ei muuda asjade kuju ega loo neis uut kvaliteeti. Kuid ta annab asjadele ja sündmustele uue sügavuse. Kui teadlane tahab minna ajas tagasi, on tema käsutuses vaid need mõisted ja kategooriad, mis seotud ta praegushetkes sooritatud vaatlustega. Ta seob oleviku ja mineviku sel teel, et liigub mööda põhjuste ja tagajärgede ahelat tagasi. Ta uurib olevikus neid materiaalseid jälgi, mille on jätnud minevik. Niisugune on näiteks geoloogia ja paleontoloogia meetod. Ka ajalugu peab alustama nendest jälgedest, sest ilma nendeta ei suudaks ta astuda ühtki sammu. Kuid see on alles esimene ja sissejuhatav ülesanne. Sellele tõsiolulisele, empiirilisele taasloomisele lisab ajalugu veel sümboolse taasloomise. Ajaloolane peab õppima lugema ja tõlgendama oma dokumente ja mälestisi mitte ainult kui surnud mineviku säilmeid, vaid kui elavaid sõnumitoojaid minevikust, sõnumitoojaid, mis räägivad meiega vaid neile omases keeles. Kuid nende sõnumite sümboolne sisu pole vahetult vaadeldav. Just nende kõnelemapanemine ja meie enda ettevalmistamine nende kõne mõistmiseks ongi keeleteadlase, filoloogi ja ajaloolase ülesandeks. Mitte ajaloolise mõtte loogilises struktuuris, vaid selles erilises ülesandes, selles erilises õiguses seisneb ajaloolase ja geoloogi-paleograafi töö põhiline erinevus. Kui ajaloolane ei suuda dešifreerida mälestiste sümboolset keelt, jääb ajalugu tema jaoks suletud raamatuks. Teatud mõttes on ajaloolane palju suuremal määral lingvist kui loodusteadlane. Ent

ta ei uuri mitte ainult inimkonna kõne- ja kirjakeelt, vaid püüab tungida erinevate sümboolsete väljendusviiside mõtteni. Ta ei leia oma tekste mitte ainult raamatutest, kroonikatest ja mälestustest. Ta peab lugema ka hieroglüüfe ja kiilkirja, vaatlema lõuendile maalitud värve, marmor- ja pronkskujusid, uurima katedraale ja templeid, rahasid ja gemme. Ometi ei lähene ta neile asjadele lihtsalt antikvaarina, kes igatseb koguda ja talletada vanade aegade väärtusi. Ajaloolane otsib pigem varasemate ajastute vaimu kehastumisi. Ta avastab selle vaimu jälgi seadustes ja määrustes, lubakirjades ja tunnistustes, ühiskondlikes asutustes ja poliitilises korras, religioossetes rituaalides ja tseremooniates. Tõelise ajaloolase jaoks ei ole niisugune materjal mitte kivistunud fakt, vaid elav vorm. Ajalugu on katse sulatada kokku need mineviku laialipaisatud osad — *disjecta membra* — ja anda neile selles sünteesis uus kuju.

Tänapäeva ajaloofilosoofia rajajate hulgast oli Herderil kõige selgem ettekujutus sellest ajaloouurimise tahust. Tema tööd ei paku meile ainult meenutusi minevikust, vaid äratavad mineviku taas ellu. Herder ei olnud otseses mõttes ajaloolane. Ta pole jätnud järele ühtki suurt ajalooalast tööd. Isegi tema filosoofilisi saavutusi ei saa võrrelda näiteks Hegeli omadega. Kuid ometi oli ta teerajaja ajaloolise tõe uue ideaali juurde. Ilma temata poleks Ranke või Hegeli tööd võimalikud. Oma isiksuse tohutu jõuga suutis ta taaselustada mineviku, panna kõnelema kõik inimese moraalse, religioosse ja kultuurilise elu fragmendid ja säilmed. Just see joon Herderi töödes vaimustas Goethet. Nagu ta ühes oma kirjas kirjutab, märkas ta Herderi ajalooalastes kirjeldustes midagi enamat kui lihtsalt "inimese koort ja kesta". Temas äratas sügavat imetlust Herderi "põhjalikkus — mitte lihtsalt prahi hulgast kulda välja sõeluda, vaid taasluua praht ise elavaks taimeks".[8]

Just "palingeneesis", mineviku taasloomise võimes, seisneb suure ajaloolase tunnusmärk. Friedrich Schlegel nimetas ajaloolast tagasivaatavaks prohvetiks — *einen rückwärts gekehrten Propheten*.[9] Tõepoolest, on olemas ka minevikuprohvetlus, mineviku varjatud elu ilmutamine. Ajalugu ei saa tulevasi sündmusi ette kuulutada, ta võib vaid tõlgendada minevikku. Kuid inimlik elu on niisugune orgaaniline tervik, milles kõik elemendid on omavahel tähenduslikult seotud ja seletavad üksteist. Järelikult annab uus minevikumõistmine meile samal ajal ka uue tulevikuvaate, mis omakorda mõjutab sotsiaalseid ja intellektuaalseid eluvaldkondi. Nimelt maailma kahesuguse nägemise viisi, tuleviku- ja minevikuvaate tõttu peab ajaloolane valima oma lähtepunkti. Ja ta ei leia seda mujalt kui omaenda ajast. Ta ei saa astuda väljapoole oma praeguse kogemuse raamidest. Ajalooline tunnetus on vastus teatud kindlatele küsimustele, vastus, mis tuleb anda mineviku abil; kuid küsimusi esitab ja suunab olevik, meie praegused tunnetuslikud huvid ning praegused ühiskondlikud ja moraalsed vajadused.

Seos oleviku ja mineviku vahel on vaieldamatu, kuid ajaloolise tunnetuse tõsikindluse ja väärtuse kohta on võimalik teha väga erinevaid järeldusi. Tänapäeva filosoofias on Croce ülimalt radikaalse "historismi" eestvõitleja. Tema jaoks on ajalugu mitte lihtsalt üks reaalsuse valdkond, vaid kogu reaalsus ise. Tema tees, et igasugune ajalugu on tänapäeva ajalugu, viib filosoofia ja ajaloo täielikku samastamiseni. Inimliku ajaloovaldkonna üle ja kohal pole mingit muud olemise valdkonda, mingit muud filosoofilise mõtte ainest.[10] Hoopis vastupidise järelduseni jõudis Nietzsche. Ka tema väitis, et "me saame seletada minevikku ainult selle abil, mis olevikus on ülim". Kuid see väide oli talle vajalik vaid lähtepunktina enne ägedat

rünnakut ajaloo väärtuse vastu. Oma töös *Unzeitgemässe Betrachtungen*, millega ta oma filosoofilist loomingut ja moodsa kultuuri kritiseerimist alustas, esitab Nietzsche väljakutse meie aja niinimetatud "ajaloolisele mõttele". Ta püüdis tõestada, et ajalooline mõte, kaugel sellest, et olla kultuurilise elu vooruseks ja eesõiguseks, on tegelikult sisemiseks ohuteguriks. See on tõbi, mille all me kõik kannatame. Ajalool pole mingit muud tähendust, kui olla elu ja tegevuse teenijaks. Kui teenija haarab võimu, kui ta sunnib meid tagant nagu isand, siis tõkestab ta elujõudusid. Ajaloo ülemvõimu tõttu on meie elu mandunud ja sandistatud. Ajalugu on takistuseks võimsa ja innustava tegutsemistahte teel, ta halvab tegutsejat. Sest enamik meist suudab tegutseda vaid unustades. Ajalooline mõte oma piiramatul kujul ja loogilise äärmuseni viiduna juurib välja tuleviku.[11] Kuid niisugune hinnang tuleneb Nietzsche kunstlikust vahetegemisest tegevuselu ja mõtlemiselu vahel. Kui Nietzsche selle rünnaku ette võttis, oli ta alles Schopenhaueri mõttekaaslane ja õpilane. Ta pidas elu pimeda tahte ilmnemisvormiks. Pimedus sai Nietzsche jaoks tõeliselt aktiivse elu tähtsaimaks tingimuseks, mõtlemine ja teadlikkus vastandusid vitaalsusele. Kui me hülgame selle eelduse, osutuvad Nietzsche järeldused paikapidamatuteks. Muidugi, minevikuteadlikkus ei tohi meie aktiivseid jõude nõrgendada ega halvata. Kuid õigesti kasutatult annab see meile avarama ülevaate olevikust ja tugevdab meie vastutust tuleviku ees. Inimene ei saa kujundada tulevikku, olemata teadlik oleviku tingimustest ja mineviku piiridest. Või nagu Leibniz tavatses öelda: *on recède pour mieux sauter*, kõrgemale hüppamiseks peab enne tagasi astuma. Herakleitos välmis füüsilise maailma kohta maksiimi ὁδὸς ἄνω κάτω μίη, tee üles ja alla on üks ja sama.[12] Teatud mõttes võime seda lauset kasutada

ka ajaloomaailmale viidates. Meie ajalooteadvus seisneb ju "vastandite ühtsuses": ta ühendab aja vastandpoolusi ja võimaldab meil nõnda tunda inimkultuuri järjepidevust.

Mainitud ühtsus ja järjepidevus tulevad eriti selgesti esile intellektuaalse kultuuri vallas: matemaatika, filosoofia ja teaduse ajaloos. Keegi ei hakkaks kirjutama matemaatika või filosoofia ajalugu, omamata selget ettekujutust nende kahe teaduse süstemaatilistest probleemidest. Filosoofia mineviku tõsiasjad, suurte mõtlejate õpetused ja süsteemid jääksid tõlgenduse puudumisel tähendustühjaks. Tõlgendusprotsess aga ei peatu kunagi. Niipea kui oleme jõudnud oma mõtlemises uue keskmeni ja märganud uut silmapiiri, peame oma hinnanguid täpsustama. Selle kohta ei ole vist iseloomulikumat ega õpetlikumat näidet kui muutused, mis on aset leidnud Sokratese kujutamisel. Meil on Xenophoni ja Platoni Sokrates, meil on stoiline, skeptiline, salapärane, ratsionaalne ja romantiline Sokrates. Need on kõik täiesti erinevad portreed. Ometi pole nad valed; igaüks neist valgustab mingit uut tahku, mõnda ajaloolise Sokratese iseloomulikku külge, tema intellektuaalseid ja moraalseid hoiakuid. Platon nägi Sokrateses suurt dialektikut ja suurt eetilist õpetajat; Montaigne nägi temas dogmade vastu võitlevat filosoofi, kes tunnistas oma teadmatust; Friedrich Schlegel ja romantikutest mõtlejad asetasid rõhu Sokratese irooniale. Kuid isegi Platoni enda puhul võime täheldada samasugust arengut. Meil on salapärane Platon, uusplatonismi Platon; meil on ka kristlik Platon, Augustinuse ja Marsilio Ficino Platon; siis veel ratsionalistlik Platon, Moses Mendelssohni Platon; ja mõni aeg tagasi esitati meile kantiaanlik Platon. Me võime nende erinevate tõlgenduste üle muiata. Ometi ei sisalda nad ainult negatiivset, vaid ka positiivset. Nad kõik on omalt poolt kaasa aidanud

Platoni teoste mõistmisele ja süstemaatilisele hindamisele. Igaüks neist on osutanud mõnele neis teostes peituvale tahule, mida oli võimalik esile tuua vaid keeruka mõtte töö varal. Rääkides Platonist oma *Puhta mõistuse kriitikas*, osutas Kant sellele tõigale. "... ei ole mingil juhul ebatavaline," ütles ta, "kui võrreldes mõtteid, mida autor on oma ainese kohta väljendanud, ... avastame, et saame temast paremini aru kui ta ise. Oma ideed piisava täpsusega määratlemata on ta mõnikord rääkinud või mõelnud täiesti vastupidiselt oma kavatsustele."[13] Filosoofia ajalugu näitab, et idee lõpuni määratlemine on väga harva selle mõtleja töö, kes selle idee esimesena kasutusele võttis. Sest filosoofiline idee on laias laastus pigem probleem kui probleemi lahendus — ja probleemi kogu tähendust pole võimalik mõista senikaua, kuni ta veel oma esmasesse implitsiitsesse olekusse jääb. Ta peab leidma selge väljenduse, et tema tõelist tähendust võidaks mõista, ja üleminek implitsiitselt eksplitsiitsele olekule on tuleviku ülesanne.

Võib muidugi vastu väita, et see pidev tõlgendus- ja taastõlgendusprotsess on tõepoolest vajalik ideede ajaloos, kuid see nõudmine ei kehti enam, kui tuleme "tõelise" ajaloo, inimese ja inimtegevuse ajaloo juurde. Siin võib näida, et meil on tegemist raudsete, ilmselgete ja käegakatsutavate faktidega, faktidega, mille mõistmiseks tuleb nad lihtsalt õigel viisil seostada. Kuid isegi poliitika ajalugu ei moodusta erandit eelkirjeldatud üldise metodoloogilise reegli suhtes. See, mis kehtib suurte mõtlejate ja nende filosoofiliste tööde tõlgendamise kohta, kehtib ka poliitiliste suurkujude hindamise kohta. Friedrich Gundolf on kirjutanud terve raamatu mitte Caesari, vaid Caesari kuulsuse ajaloo ning tema iseloomu ja poliitilise kutsumuse erinevate tõlgenduste kohta alates antiikajast

kuni tänapäevani.[14] Nii ilmneb ka sotsiaalses ja poliitilises elus paljude põhisuundumuste tõeline jõud ja tähendus alles suhteliselt hilises arengujärgus. Poliitiline ideaal ja sotsiaalne programm, mida on varjatult juba ammu tajutud, saab alles hiljem väljendatud kuju. "... paljude Ameerika esmaasunike arusaamad," kirjutab S. E. Morison oma Ühendriikide ajalugu käsitlevas teoses,

> pärinevad emamaalt. Inglismaal püsisisd need arusaamad sajandeid, hoolimata teatud väänamisest ja käänamisest, mida teostasid Tudoritest valitsejad ja viigidest aristokraadid; Ameerikas aga avanes võimalus vabaks arenguks. Ometi leiame kuni üheksateistkümnenda sajandi keskpaigani Ameerika seadustes püsikindlaid inglise eelarvamusi ja ühiskondlikke tavasid, mis Inglismaal ammu unustatud, ... kuid Ameerikas väikeste muutustega ikkagi edasi elasid. Ühendriikide ebateadlik missioon oli välja tuua briti seadusandlusest see, mis seal oli kaua aega varjatuna olemas olnud, ja tõestada nende põhimõtete väärtust, mis George III aegsel Inglismaal olid suurelt jaolt juba unustatud.[15]

Poliitika ajaloos ei huvita meid kaugeltki ainult paljad faktid. Me ei soovi mõista mitte ainult tegevust, vaid ka tegijaid. Meie hinnang poliitilistele sündmustele sõltub sellest, milline on meie ettekujutus inimestest, kes neis sündmustes osalesid. Niipea kui näeme neid inimesi uues valguses, oleme sunnitud muutma ka oma arusaamist sündmustest. Kuid selle — iseenesest õige — ajaloolise nägemuseni ei ole võimalik jõuda ilma pideva korrigeerimiseta. Ferrero *Rooma kuulsus ja langus* erineb mitmes olulises punktis Mommseni kirjeldusest sama perioodi kohta. Lahkuminekud tulenevad suurelt jaolt asjaolust, et neil kahel autoril on täiesti erinev ettekujutus Cicerost. Et Cicerot õigesti hinnata, ei piisa lihtsalt tema konsulaadi ajal toimunud sündmuste täpsest teadmisest, selle rolli

fikseerimisest, mida ta mängis Catilina vandenõu avastamisel või Pompeiuse ja Caesari vahelistes kodusõdades. Kõik need faktid jäävad kaheldavaks ja mitmetimõistetavaks senikaua, kui ma ei tunne teda kui inimest, senikaua, kui ma ei tea ta isiksuslikke omadusi ja iseloomu. Selle eesmärgi saavutamiseks läheb aga tarvis sümboolse tõlgendamise oskust. Ma ei ole sunnitud lugema mitte ainult ta kõnesid ja filosoofilisi kirjutisi, ma pean lugema ka tema kirju tütar Tulliale ja lähematele sõpradele; ma pean tabama tema isikulaadi eeliste ja vigade atmosfääri. Ainult kõiki neid olustikulisi tõendeid üheskoos arvesse võttes võin jõuda tõelise pildini Cicerost ja tema rollist Rooma poliitilises elus. Kui ajaloolane ei taha jääda vaid kroonikuks, kui ta ei rahuldu vaid sündmuste kronoloogilise ümberjutustamisega, siis peab ta võtma endale selle raske ülesande — leidma ajaloolise tegelaskuju lugematute ja sageli vastakate väljenduste tagant ühtse tausta.

Eelöeldu illustreerimiseks tahaksin osutada veel ühele iseloomulikule näitele, mis on võetud Ferrero teosest. Üks Rooma ajaloo tähtsamaid sündmusi — mis määras Rooma ja järelikult kogu maailma tulevikusaatuse — oli Actiumi lahing. Tavaliselt arvatakse, et Antonius kaotas selle lahingu Kleopatra pärast, kes, olles kõige toimuva pärast hirmul ja meeleheitel, pööras oma laeva ümber ja põgenes. Antonius otsustas talle järgneda, jättes Kleopatra pärast oma sõdurid ja sõbrad. Kui see üldlevinud tõlgendus paika peab, tuleb meil nõustuda Pascali ütlusega: kui Kleopatra nina olnuks lühem, oleks kogu maakera pale teistsugune.[16] Kuid Ferrero loeb ajaloolist teksti täiesti teisiti. Ta väidab, et Antoniuse ja Kleopatra armastuslugu on lihtsalt legend. Antonius, ütleb ta, ei abiellunud Kleopatraga mitte sellepärast, et ta oleks olnud temasse kirglikult armunud. Vastupidi, Antoniusel olid suured poliitilised plaanid.

> Antonius tahtis saada Egiptust ja mitte selle kaunist valitsejannat; ta kavatses selle dünastilise abieluga rajada Niiluse orus Rooma protektoraadi ja saada enda käsutusse Ptolemaioste kuningriigi varandused sõjakäiguks Pärsia vastu. ... Dünastilise abieluga võis ta anneksiooni kartmata kindlustada endale kõik eduka valitsemise eelised; ja nii otsustas ta selle kavaluse kasuks, millest ... oli ilmselt unistanud juba Caesar. ... Antoniuse ja Kleopatra armastuslugu tähendab, vähemalt alguses, poliitilist lepingut. Abiellumisega püüab Kleopatra päästa oma kõikumalöönud võimu, samas kui Antonius püüab viia kogu Niiluse oru Rooma protektoraadi alla. ... Antoniuse ja Kleopatra tegelik lugu on üks traagilisemaid episoode selles võitluses, Oriendi ja Oktsidendi võitluses, mis nelja sajandi vältel Rooma impeeriumi murendas ja lõpuks selle hävitas. ... Nende kaalutluste valgel muutub Antoniuse käitumine väga arusaadavaks. Abiellumine Antiookias, millega ta muudab Egiptuse Rooma protektoraadiks, on otsustavaks sammuks poliitikas, mis peab nihutama ta valitsusvõimu raskuspunkti Oriendi suunas.[17]

Kui nõustume Antoniuse ja Kleopatra iseloomude niisuguse tõlgendusega, asetuvad üksiksündmused — isegi Actiumi lahing — täiesti teistsugusesse valgusesse. Antoniuse põgenemine, nagu kinnitab Ferrero, polnud mingil juhul ajendatud hirmust ega olnud see ka pimeda ja kirgliku armastuse väljendus. See oli poliitiline ja hoolikalt ette kavatsetud samm.

> Enesekindla ja tahtejõulise kuninganna sihikindlusega, auahne naise visaduse ja ägedusega püüdis Kleopatra veenda triumvirit ... Egiptusest mereteed pidi abi tooma. ... Juuli alguses näib Antonius mõtlevat koguni sõjast loobuda ja Egiptusesse tagasi pöörduda. Ta ei saanud aga rääkida Itaalia Octavianusele jätmise plaanidest, ta ei võinud öelda, et

> kavatseb vabariigi pooldajad maha jätta ja reeta Rooma senaatorid, kes olid tema pärast Itaaliast lahkunud. Seepärast mõtles Kleopatra välja teistsuguse käigu, merelahingu, et jätta mulje, nagu oleks taganemine hädavajalik. Osa armeest saadetakse laevadele, osa väeosasid lähetatakse kiirmarsil Kreeka tähtsamatesse punktidesse; laevastik sõidab lahingu valmilt merele ja ründab vaenlast selle lähenemisel; siis purjetatakse Egiptusesse.[18]

Ma ei kavatse avaldada arvamust selle väite õigsuse kohta. Soovin toodud näite varal illustreerida poliitiliste sündmuste ajaloolise tõlgendamise meetodit. Füüsikas peetakse faktide seletust piisavaks, kui meil õnnestub need järjestada kolmekordses mõttes: ruumilises ja ajalises mõttes ning põhjuse-tagajärje seadust arvestades. Nõnda on võimalik füüsikalisi fakte täielikult määratleda, ja just sellist määratlemist peamegi silmas, kui räägime füüsikaliste faktide tõsikindlusest. Ajalooliste faktide objektiivsus aga kuulub hoopis teisele ja kõrgemale tasandile. Ka siin on tegemist sündmuste aja ja koha määratlemisega. Ent kui hakkame uurima põhjusi, seisame silmitsi teistsuguse probleemiga. Isegi kui me teaksime kõiki fakte nende kronoloogilises järjekorras, oleks meie käsutuses ikkagi vaid ajaloo üldine skeem, skelett — kuid mitte tõeline ajaloo-elu. Ometi on inimelu mõistmine ajaloolise tunnetuse peateema ja ülim eesmärk. Ajaloos tuleb tähele panna kõiki inimese tegusid, kõiki ta saavutusi, mis ta on endast sadestusena järele jätnud; meie eesmärgiks on taasmääratleda kõige selle esialgne olek, me soovime mõista ja tunda elu, millest inimese teod ja saavutused välja kasvasid.

Selles mõttes ei ole ajalooline mõtlemine tegeliku ajalooprotsessi kordamine, vaid tagasikerimine. Ajaloolistes dokumentides ja mälestistes leiduv minevikuelu on omandanud teatud vormi. Inimene ei saa elada oma elu

ilma pideva vajaduseta seda väljendada. Ta väljendusviisid on mitmekesised ja kokkuarvamatud. Kuid võime täheldada ka väga palju tõendusi ühe ja sama põhisuunduumuse kohta. Platoni armastuseteooria tõlgendab armastust kui surematuseiha. Armastuses püüab inimene purustada oma individuaalse ja efemeerse eksistentsi köidikuid. Seda põhitungi võib rahuldada kahel viisil.

> Need, kes on viljakad üksnes keha poolest, lähevad naise juurde ja saavad lapsi — see on nende armastuse loomus; nad loodavad, et nende ihusugu säilitab nende mälestuse ja võimaldab neile õndsuse ja surematuse. ... Kuid viljakad hinged loovad seda, mida hingele on kohane luua ja sisaldada.[19]

Platoni järgi võiksime tõlgendada kultuuri kui armastuse tulemit ja tagajärge. Isegi inimtsivilisatsiooni kõige algelisematel perioodidel, müütilise mõtlemise ajajärkudel, võime täheldada meeleheitlikku protesti surma tõsiasja vastu.[20] Kõrgematel kultuurilistel tasanditel — religioonis, kunstis, ajaloos ja filosoofias — omandab protest surma vastu uue kuju. Inimene avastab iseendas uue jõu, mille abil ta söandab esitada väljakutse kõikvõimsale ajale. Inimene kerkib esile nähtuste hoovusest ja püüab oma elu põlistada ja surematuks muuta. Suured kunstnikud räägivad oma töödest sõnadega: *monumenta aere perennius*. Nad on kindlad, et on püstitanud mälestusmärgi, mida lugematud aastad ega lõputu ajavool ei suuda hävitada. Kuid see püüdlus on seotud kindla tingimusega. Selleks, et püsima jääda, peavad need tööd pidevalt uuenema ja taaselustuma. Inertsi tõttu jääb füüsikaline ese oma praegusesse eksistentsiolekusse. Ta säilitab sama iseloomu senikaua, kuni välised jõud teda ei muuda või hävita. Kuid inimlikud teosed on ohustatud hoopis teisest küljest. Nad võivad muutuda ja laguneda mitte ainult materiaalses, vaid ka vaimses mõttes. Isegi kui nende eksistents jätkub,

ohustab neid pidevalt tähenduse kaotamine. Nende reaalsus on sümboolne, mitte füüsiline — ja niisugune reaalsus nõuab lakkamatut tõlgendamist ja taastõlgendamist. Just siin algab ajaloo suur ülesanne. Ajaloolase mõte on oma objektiga täiesti teisiti seotud kui füüsiku või loodusteadlase mõte. Materiaalsed objektid säilitavad oma eksistentsi teadlase mõttetööst sõltumatult, kuid ajalooliste objektide tõeline olemine kestab vaid senikaua, kuni neid mäletatakse — ning mäletamisprotsess peab olema katkematu ja järjepidev. Ajaloolane ei pea oma objekte ainult jälgima, nagu seda teeb loodusteadlane, vaid neid objekte ka säilitama. Ta lootus nende füüsilist eksistentsi alal hoida võib aga iga hetk nurjuda. Tulekahju Aleksandria raamatukogus hävitas lugematul hulgal hindamatu väärtusega dokumente — igaveseks. Kuid isegi olemasolevad inimkultuuri mälestised võivad aegamisi olematusse vajuda, kui ajaloolane oma kunsti abil neid jätkuvalt elus ei hoia. Et säilitada kultuurimaailma, peame seda järelejätmatult ja üha uuesti ajaloolise meenutamise abil valluta-ma. Kuid meenutamine ei tähenda lihtsalt taastamist. Tegemist on uue mõtlemises toimuva sünteesiga — konstruktiivse aktiga. See konstruktiivne protsess paneb inimese mõtte liikuma vastassuunas võrreldes selle esialgse kulgemisega. Kõik kultuuriteosed sünnivad põlistamis- ja kinnistamistaotlusest. Inimene ei suudaks väljendada oma mõtteid ja tundeid, ja järelikult ei suudaks ta elada ühiskondlikku elu, kui tal ei oleks erilist võimet objektiviseerida oma mõtteid ja anda neile vastupidav ja püsiv kuju. Nende muutumatute ja kindlate väljendusvormide tagant, inimkultuuri kivistunud saavutuste tagant otsib ajalugu algseid dünaamilisi impulsse. Suurtel ajaloolastel on anne taandada kõik faktid nende algsunnile — *fieri* —, kõik tulemused neid kujundanud protsessidele, kõik staatilised nähtused ja institutsioonid neid loonud jõududele. Poliitikaajaloolased esitavad elu täis kirglikkust ja emotsioone, poliitiliste parteide ägedat võitlust ning rahvastevahelisi konflikte ja sõdu.

Kuid kõik see ei anna ajaloolisele uurimistööle veel dünaamilist iseloomu ja värvingut. Kui Mommsen kirjutas oma *Rooma ajaloo*, siis rääkis ta kui suurepärane poliitikaloolane, kes kasutab uut ja ajakohast väljenduslaadi. "Ma tahtsin tuua vana-aja inimesed alla sellelt kujuteldavalt pjedestaalilt, millel nad tavaliselt maailmale ilmuvad," kirjutas ta ühes kirjas. "Seepärast on konsulist saanud bürgermeister. Võib-olla olen läinud liiga kaugele, kuid mu kavatsused olid tõsised."[21] Mommseni hilisemad kirjatööd on sündinud täiesti teiselaadsest arusaamast. Nad ei kaota siiski oma dramaatilist iseloomu. Võib muidugi tunduda vastuolulisena, et omistame dramaatilise iseloomu nii kuiva teemat käsitlevatele teostele nagu näiteks mündinduse ajalugu või rooma õigus. Kuid nad on kõik kantud samast vaimust. Mommseni *Römisches Staatsrecht* ei ole lihtsalt põhiseaduslike aktide kodifikatsioon. Need on eluga täidetud seadused — me aimame varjatud võimsaid jõudusid, mida läks tarvis niisuguse süsteemi loomiseks. Me tajume tohutuid intellektuaalseid ja moraalseid jõuhoovusi, ilma milleta poleks rooma õiguse väljakujunemine võimalikuks osutunud. Ka siin tahtis Mommsen näidata meile rooma maailma rooma õiguse peeglis. "Senikaua kui õigusteadus ignoreeris riiki ja inimesi," ütleb Mommsen, "ning ajalugu ja filoloogia ignoreerisid õigusteadust, koputasid mõlemad tagajärjetult selle maailma uksele, mis kannab nime Rooma riik."

Kui me mõistame ajaloo ülesannet sel viisil, võime kergo vaevaga lahti harutada mõnedki probleemid, mille üle viimastel aastakümnetel on nii ägedalt vaieldud, ja millele

on pakutud väga mitmesuguseid ja lausa vastandlikke vastuseid. Mitmed tänapäeva filosoofid on püüdnud konstrueerida erilist ajalooloogikat. Loodusteadused, ütlevad nad, rajanevad universaalide loogikal, ajalugu aga rajaneb üksikjuhtumite loogikal. Windelband väitis, et loodusteaduslikud otsustused on nomoteetilised, ajaloo otsustused aga idiograafilised.[22] Esimesed annavad meile üldised seaduspärasused, teised kirjeldavad üksikfakte. Selline vahetegemine sai kogu Rickerti ajaloolise tunnetusteooria aluseks. "Empiiriline reaalsus saab looduseks, kui vaatleme teda universaalide vaatenurgast; kuid ta saab ajalooks, kui vaatleme teda üksiknähtuste vaatenurgast."[23]

Kuid üksikut ja üldist ei ole võimalik nii abstraktselt ja kunstlikult eraldada. Otsustus on alati nende kahe momendi koostoimel tekkinud tervik; ta sisaldab elemente nii üksikust kui üldisest. Need elemendid ei ole vastandlikud, nad liituvad ja põimuvad omavahel. Sõna "universaalsus" ei tähista teatud mõtlemise valdkonda, vaid väljendab mõtlemise laadi, funktsiooni. Mõtlemine on alati universaalne. Teisest küljest ei ole partikulaarsete faktide — "siin" ja "nüüd" — kirjeldamine kaugeltki vaid ajaloo ainuõigus. Ajaloosündmuste kordumatust on sageli peetud tunnusjooneks, mis eristab ajalugu reaalteadusest. Ometi ei ole see tunnusjoon piisav. Geoloog, kes kirjeldab erinevaid geoloogilisi perioode ja maa olekuid, esitab samuti konkreetseid ja kordumatuid sündmusi. Neid sündmusi pole võimalik korrata, nad ei esine teist korda samas järjekorras. Selles mõttes pole geoloogi kirjeldus erinev ajaloolase omast, kes — nagu näiteks Gregorovius — annab meile ülevaate Rooma linnast keskajal. Kuid ajaloolane ei paku lihtsalt kindlasse kronoloogilisse järjekorda asetatud sündmuste jada. Tema jaoks on need sündmused vaid kest, mille tagant ta otsib inimlikku ja

kultuurilist elu — tegude ja tunnete elu, küsimuste ja vastuste elu, pingete ja lahenemiste elu. Ajaloolane ei saa kõige selle tarvis välja mõelda uut keelt ega loogikat. Ta ei saa mõelda ega rääkida, kasutamata üldiseid mõisteid. Kuid ta valab sõnadesse ja mõistetesse oma sisimad tunded, paneb nad uutmoodi helisema ning annab neile uue värvingu — isikliku elu värvingu.

Ajaloolise mõtte põhidilemma siit algabki. Kahtlemata on silmapaistva ajaloolase tunnusjooneks tema isiklikust kogemusest lähtuv mõtterikkus ja mitmekesisus, sügavus ja intensiivsus. Muidu jääks ta töö elutuks ja värvivaeseks. Aga kuidas loodame nõnda saavutada ajalootunnetuse viimset eesmärki, kuidas arvame leidvat nähtuste ja sündmuste tõe? Kas väljend "isiklik tõde" ei sisalda vastuolu? Ranke väljendas kord soovi summutada omaenese mina, et ta võiks peegeldada nähtusi täiesti puhtalt, et ta võiks näha sündmusi nii, nagu nad tegelikult toimusid. On päris selge, et see paradoksaalne avaldus pidi väljendama pigem probleemi kui lahendust. Kui ajaloolane suudaks oma isikliku siseelu olematuks muuta, ei tähendaks see veel, et ta saavutaks suurema objektiivsuse. Vastupidi, ta looks ajaloolise mõtlemise tähtsaimast vahendist. Kui ma kustutan oma isikliku kogemuse valguse, ei saa ma näha ega hinnata teiste kogemust. Keegi ei saaks kirjutada kunstiajalugu ilma rikka isikliku kogemuspagasita kunsti vallas; ja ainult süstemaatiline mõtleja võib kirjutada filosoofia ajaloo. Näilik vastuolu ajaloolise tõe objektiivsuse ja ajaloolase enese subjektiivsuse vahel peab leidma teistsuguse lahenduse.

Vahest ei leidu parim lahendus mitte Ranke sõnades, vaid tegudes. Siin leiame tõepärase seletuse selle kohta, mida ajalooline objektiivsus tegelikult tähendab ja mida see ei tähenda. Kui Ranke avaldas oma esimesed kirjutised,

ei suutnud kaasaegsed ta ajaloolise tõe ideaali mõista. Ta tööle sai osaks ägedaid rünnakuid. Tuntud ajaloolane Heinrich von Leo heitis Rankele ette tolle "isiklike vaadete ujedat vältimist"; ta kirjeldas Ranke kirjutisi põlglikult kui portselanimaale, mis meeldivad daamidele ja amatöoridele. Tänapäeva vaatenurgast osutub niisugune hinnang mitte ainult täiesti ebaõiglaseks, vaid ka absurdseks ja naeruväärseks. Ometi kordasid seda ka hilisemad kriitikud, eriti preisi koolkonna ajaloolased. Heinrich von Treitschke kaebas Ranke veretu objektiivsuse üle, "millest pole kuidagi võimalik välja lugeda, kummale poole hoiab jutustaja süda."[24] Mõnikord võrdlesid Ranke vastased pilklikult tema hoiakut ja stiili sfinkside hoiakuga Goethe *Fausti* teises osas:

Sitzen vor den Pyramiden,
Zu der Völker Hochgericht;
Überschwemmung, Krieg und Frieden —
Und verziehen kein Gesicht.[25]

Niisugune sarkasm annab aga tunnistust äärmisest peiliskaudsusest. Keegi ei või uurida Ranke teoseid olemata teadlik tema isikliku elu ja religioossete tunnete sügavusest. Tema tunne ilmutab end kõigis ta teostes. Enne kui ta söandas asuda reformatsiooniaja käsitluse juurde, oli ta lõpetanud oma suurteose *Paavstluse ajalugu*. Just oma religiooniteadlikkuse tõttu ei saanud ta käsitleda religioosseid küsimusi fanaatiku või lihtsalt apologeedina. Ta käsitles ajalugu suurte poliitiliste ja religioossete ideede jätkuva konfliktina. Et seda konflikti õiges valguses näha, pidi ta tundma õppima kõiki osapooli, kõiki ajaloonäidendi näitlejaid. Ranke sümpaatia, tõelise ajaloolase sümpaatia, on väga erilist liiki. See ei tähenda kambamehelikkust või erakondlikkust. See haarab endasse nii sõbrad kui vaenlased. Niisugust sümpaatiat võiks võrrelda suurte

lauletajate suhtumisega. Euripides ei tunne poolehoidu Medeia vastu, Shakespeare ei tunne poolehoidu leedi Macbethi või Richard III vastu. Ometi muudavad need lauletajad oma tegelaskujud meile mõistetavaks, nad suudavad siseneda oma tegelaste tunnete ja motiivide maailma. Ütlus *tout comprendre est tout pardonner* ei kehti ei suurte kunstnike ega suurte ajaloolaste kohta. Nende sümpaatia ei sisalda moraalset otsustust, mingite üksikute tegude heakskiitu või hukkamõistu. Loomulikult on ajaloolasel täielik õigus hinnanguid anda, aga enne kui ta langetab hinnanguotsuse, tahab ta mõista ja tõlgendada.

Schillerilt pärineb mõttetera *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, mida Hegel kajana kordab, tehes sellest oma ajaloofilosoofia nurgakivi. "Üksikolekute ja üksikteadvuste panustes ja tegudes," ütles Hegel,

> seisnebki nende teadvuste peamine dialektiline piiratus, teadvuste, millest kasvab välja üldine teadvus, maailma piiramatu teadvus. See teadvus rakendab nendes — üldises ajaloos, maailma otsustusvõimes — oma õigust, ja tema õigus on kõrgeim õigus. Maailma ajalugu on maailma otsustusvõime, sest ta sisaldab oma sõltumatus universaalsuses kõiki erivorme — perekonda, tsiviilühiskonda, rahvust, mis on taandatud ideaalsuseni, s.t. iseenese madalamatele, kuid siiski orgaanilistele osadele. Vaimu ülesandeks on toota kõiki neid erivorme.[26]

Isegi Ranke, kui palju ta ka Hegeli põhivaadetele poleks oponeerinud, oleks äsjaöelduga nõus olnud. Kuid tema mõistis ajaloolase kutsumust palju tagasihoidlikumana. Ta arvas, et ajaloo suures kohtus peab ajaloolane tegelema lõpliku otsuse ettevalmistamise, mitte väljakuulutamisega. Moraalsest ükskõiksusest on asi väga kaugel, vastupidi, tegemist on ülima moraalse vastutustundega. Ranke meelest ei ole ajaloolane ei süüdistaja ega advokaat. Kui

ta kõneleb nagu kohtunik, siis igatahes nagu *juge d'instruction*. Ta peab kõik asjassepuutuvad dokumendid kokku koguma, et edastada need kõrgemale kohtule, maailmaajaloo kohtule. Kui ta ei suuda oma ülesannet täita, kui ta erakondliku eelistamise või vihkamise ajel varjab või võltsib kasvõi ühtainust tunnistust, on ta reetnud oma kõrge kutsumuse.

See eetiline kutsumusteadlikkus, ajaloolase väärikuse ja vastutuse taju, on üks Ranke peamisi panuseid, mis annab ta töödele suurejoonelise ja avara horisondi. Tema universaalne kaasaelamisvõime lubas tal hõlmata kõiki ajastuid ja rahvaid.[27] Ta oli võimeline kirjutama nii paavstluse kui reformatsiooni ajaloost, nii Prantsusmaa kui Inglismaa ajaloost, nii Türgi kui Hispaania monarhia ajaloost — ning seda kõike samasuguses erapooletus vaimus ja vabana rahvuslikest eelarvamustest. Tema jaoks olid nii romaani kui germaani rahvad, nii kreeklased kui roomlased, nii keskaeg kui tänapäeva rahvusriigid ühtne ja kokkukuuluv organism. Iga uus uurimus võimaldas tal laiendada oma ajaloolist horisonti ja pakkuda vabamat ning avaramat väljavaadet.

Paljud Ranke vastased, kellel niisugune erapooletu ja vaba vaim puudus, püüdsid teha oma puudusest vooruse. Nad väitsid, et on võimatu kirjutada raamatut poliitika ajaloost ilma ise poliitilisi kirgi ja rahvuslikku eelistamistarvet tundmata. Preisi koolkonna esindaja Treitschke kogu ni keeldus uurimast mitte-preisi arhiivide materjale. Ta kartis, et niisuguse uurimise tulemusel võib tal tekkida raskusi preisi poliitikale soodsa hinnangu andmisega.[28] Niisugune suhtumine oleks mõistetav ja vabandatav poliitilise propagandisti või lendlehtede kirjutaja puhul. Kuid ajaloolase juures tähendab see ajalootunnetuse kokkuvarisemist ja ummikussejooksmist. Me võime seda suhtumist

võrrelda Galilei vastastega, kes kangekaelselt keeldusid teleskoobisilmast sisse vaatamast ja veendumast Galilei astronoomiliste avastuste tõesuses; nad lihtsalt ei tahtnud lasta end häirida oma endastmõistetavaks peetavas usus aristotellikku süsteemi. Niisugusele ajaloomõistmisele võime vastukaaluks seada Jakob Burckhardti sõnad:

> Peale pimeda kodumaa-kiitmise lasub meie kui kodanike õlgadel veel üks raskem kutsumus, nimelt harida end teadlikeks inimesteks, kelle jaoks ülim hüve on tõde ja ühendus vaimsete asjadega, ja kes selle teadmise alusel suudavad esile tuua tõelise kodanikukutsumuse, isegi kui see meil loomu poolest puuduks. Mõtlemise vallas on ülimalt õige ja vajalik, et kõik tõkked teelt pühitaks.[29]

Nii nagu ütleb Schiller oma esteetikaküsimusi käsitlevates kirjades: on olemas tunnete kunst, kuid ei saa olla "tundelist kunsti."[30] Seesama tundekäsitus kehtib ka ajaloo kohta. Ajaloolane, kes on tunnete vallas võhik — kes ei tea midagi poliitilistest ambitsioonidest, usulisest fanatismist või majanduslikest ja sotsiaalsetest konfliktidest — suudab anda vaid purukuiva kokkuvõtte ajaloolistest sündmustest. Aga kui ta taotleb ajaloolist tõde, ei saa ta niisuguse pildiga rahulduda. Ta peab andma tundematerjalile teoreetilise vormi; kuid see vorm, nagu kunstiteose vorm, ei ole tundetegevuse tulemus ega tagajärg. Ajalugu on tunnete ajalugu, aga kui ajalugu ise püüab olla tundeline, ei ole ta enam ajalugu. Ajaloolane ise ei tohi üles näidata iigedust, raevu ega meeletust, mida ta kirjeldab. Tema sümpaatia ja kaasaelamine on intellektuaalne ja imaginaarne, mitte emotsionaalne. Isikliku värvinguga stiil, mis on suure ajaloolase igas kirjareas äratuntav, ei ole ometi emotsionaalne ega retooriline stiil. Retoorikal võib olla palju eeliseid, tema abil võib lugejat liigutada ja vaimustada. Kuid retoorikal puudub üks peatähtis omadus: ta ei

suuda meile pakkuda vaba intuitsiooni, ta ei edenda meie erapooletut otsustusvõimet asjade ega sündmuste kohta.

Kui peame meeles ajaloolise tunnetuse iseloomu, on kerge teha vahet ajaloolise objektiivsuse ja sedalaadi objektiivsuse vahel, mille poole pürgib loodusteadus. Silmapaistev teadlane Max Planck kirjeldas kogu teadusliku mõtlemise protsessi kui pidevat püüdlust kõrvaldada "antropoloogilisi" elemente. Kui tahame uurida loodust ning avastada ja sõnastada loodusseadusi, tuleb unustada inimene.[31] Teadusliku mõtte arengus on antropomorfseid elemente üha enam ja enam tahaplaanile surutud, et asendada need täielikult füüsika ideaalse struktuuriga. Ajalugu aga läheb teist teed. Ta võib elada ja hingata vaid inimlikus maailmas. Nagu keel või kunst on ka ajalugu põhiolemuselt antropomorfne. Inimlike tahkude kõrvaldamine tähendaks ajaloo spetsiifilise iseloomu ja olemuse hävitamist. Kuid ajaloolise mõtte antropomorfsus ei tähenda piiride või takistuste seadmist ta objektiivsele tõsikindlusele. Ajalugu ei ole teadmine välistest faktidest või sündmustest, ajalugu on enesetunnetuse vorm. Et iseennast tundma õppida, ei pea ma püüdma endast vabaneda, ma ei pea hüppama üle omaenese varju. Pean valima hoopis vastupidise lähenemisviisi. Ajaloos pöördub inimene alatasa iseenda juurde tagasi, ta püüab meelde tuletada ja aktualiseerida kogu oma minevikukogemuse tervikut. Kuid ajalooline mina ei ole pelgalt individuaalne mina. Ta on antropomorfne, kuid mitte egotsentriline. Paradoksi kujul võime öelda, et ajalugu taotleb "objektiivset" antropomorfsust". Tehes meid teadlikuks inimeksistentsi polümorfsest iseloomust, vabastab ta meid kordumatu üksikhetke tujudest ja eelarvamustest. Just inimese mina, teadmusliku ja tundmusliku ego rikastamises ja avardamises, mitte kõrvaldamises, seisneb ajaloolise tunnetuse eesmärk.

Selline ajaloolise tõe ideaal on väga aeglaselt edasi arenenud. Isegi kreeka mõte kogu oma rikkuses ja sügavuses ei suutnud seda täisküpsusele viia. Kuid tänapäeva tunnetuslikus arengus on niisuguse ajaloomõistmise avastamine ja sõnastamine saanud üheks tähtsamaks ülesandeks. Seitsmeteistkümnendal sajandil jäi ajalooline tunnetus veel ühe teise tõe-ideaali varju. Ajalugu polnud veel leidnud oma kohta päikese all. Teda varjutasid matemaatika ja matemaatiline füüsika. Ent siis, kaheksateistkümnenda sajandi alguses, pöördub uusaegne mõtlemine teise suunda. Kaheksateistkümnendat sajandit on sageli peetud ajalootuks või ajaloovastaseks sajandiks. Kuid see on ühekülgne ja ekslik arvamus. Kaheksateistkümnenda sajandi mõtlejad on tegelikult ajaloolise mõtte teerajajad. Nad esitavad uusi küsimusi ja töötavad välja uusi meetodeid neile küsimustele vastuste leidmiseks. Huvi ajaloouurimise vastu oli üks valgustusaja filosoofia oluline tööriist.[32] Kaheksateistkümnendal sajandil valitseb siiski veel üsna pragmaatiline ajalookäsitus. Enne üheksateistkümnenda sajandi algust, enne Niebuhri ja Ranket, ei kerkinud esile ühtki uut kriitilist kontseptsiooni. Kuid sellest ajast on tänapäevane ajalookäsitus kindlal alusel ja tema mõju ulatub kõigisse inimtunnetuse ja kultuuri valdkondadesse.

Ometi ei olnud kerge määratleda ajaloolise tõe ja ajaloolise meetodi a i n u o m a s t iseloomu. Paljud filosoofid kaldusid seda ainuomast iseloomu pigem eitama kui seletama. On öeldud, et senikaua kui ajaloolane hoiab kinni isiklikust arvamusest, senikaua kui ta kiidab või laidab, jaatab või eitab, ei suuda ta olla oma ülesande vääriline. Ta moonutab objektiivset tõde, olgu siis teadlikult või alateadlikult. Ajaloolane peab kõigepealt loobuma huvitatusest nähtuste ja sündmuste vastu, et näha neid nende tegelikul kujul. See metodoloogiline postulaat leidis selgeima

ja mõjuvaima väljenduse Taine'i ajalooalastes teostes. Aja loolane, kinnitas Taine, peab tegutsema nagu loodusteadlane. Ta ei pea vabastama end mitte ainult kõigist argiarusaamadest, vaid ka isiklikest eelistustest ja moraalsetest normidest. "Moodne meetod, mida ma järgin," ütles Taine oma *Kunstifilosoofia* sissejuhatuses,

> ja mis hakkab tungima kõigisse moraaliteadustesse, seisneb selles, et inimtegevust ... peetakse nüüd niisuguseks tõsiasjaks ja nähtuseks, mille omadusi tuleb avaldada ja mille põhjusi uurida. Niisuguse käsituse puhul ei pea teadus enam õigustama ega hukka mõistma. Moraaliteadused peavad toimima samal viisil nagu botaanika, mis uurib võrdse huviga nii apelsinipuud kui loorberit, nii mändi kui pööki. Moraaliteadused pole midagi muud kui rakendusbotaanika, mis küll ei tegele taimede, vaid inimtegevusega. See on üldine tendents, mille raames moraaliteadused ja loodusteadused praegu teineteisele lähenevad, ja tänu millele esimesed võivad saavutada samasuguse tõsikindluse ja arengukiiruse nagu viimasedki.[33]

Kui soostume eelneva vaateviisiga, näib ajaloo objektiivsuse probleem lahenevat ülilihtsalt. Ajaloolane peab nagu füüsik või keemik uurima nähtuste põhjusi, selmet otsustada nende väärtuse üle. "Pole tähtsust, kas faktid on füüsilised või moraalsed," ütleb Taine,

> neil kõigil on põhjused; põhjused on nii auahnusel, julgusel kui ka tõel, täpselt samamoodi nagu seedimisel, lihaste tööl või loomade indlemisel. Pahed ja voorused on millegi tagajärg, nii nagu ka väävelhape ja suhkur; iga keeruline nähtus tuleneb mingist lihtsamast nähtusest, olles sellest sõltuv. Otsigem siis lihtsamaid nähtusi moraalsete omaduste tagant, nii nagu otsime neid füüsiliste omaduste tagant.

Mõlemal juhul leiame samalaadi üldised ja püsivad põhjused,

> mis toimivad igal hetkel ja igal juhtumil, igal pool ja alati; mida ei saa hävitada ja mis lõpuks vääramatult ülimuslikuks osutuvad, samas kui nende teele sattuvad juhuslikud nähtused on vaid piiratud ja osalised, olles sunnitud alluma üldiste põhjuslike jõudude lakkamatule kordumisele — ja niisugusel viisil, et nähtuste üldine struktuur ja sündmuste põhijooned on üldiste põhjuste tulemuseks, ning religioonid, filosoofiad, luuleteosed, tööndusalad, ühiskonna ja perekonna raamnormid on tegelikult vaid jäljendid, mille on vajutanud üldiste põhjuste pitser.[34]

Ma ei kavatse alustada kriitilist arutelu ajaloolise determinismi üle.[35] Ajaloo põhjuslikkuse eitamine oleks päris kindlasti väär vahend võitluses determinismi vastu. Sest on ju põhjuslikkus üldine kategooria, mis hõlmab kogu inimtunnetust. Ta ei ole piiratud vaid ühe valdkonnaga, materiaalsete nähtustega. Vabadus ja põhjuslikkus ei ole erinevad ega vastandlikud metafüüsilised jõud; nad on lihtsalt otsustusvõime erinevad viisid. Isegi Kant, vabaduse ja eetilise idealismi kõige resoluutsem eestvõitleja, ei eitanud kunagi, et kogu meie empiiriline teadmus, teadmus inimesest ja füüsilistest nähtustest, peab arvestama põhjusliku tingituse printsiibiga. Võib nõustuda, ütleb Kant,

> et kui meil oleks võimalik inimese vaimset loomust sama sügavalt tundma õppida nagu ta sisemist ja välist tegevust, kui oleks võimalik teada inimese kõiki, isegi kõige pisemaid motiive, samuti kõiki väliseid tingimusi, mis neid võivad mõjutada, siis saaksime inimese käitumist sama suure tõenäosusega ette arvestada nagu kuu- või päikesevarjutusi, ning ometi võiksime öelda, et inimene on vaba.[36]

Probleemi see tahk, metafüüsiline ja eetiline vabadusekäsitus, meid siinkohal siiski ei huvita. Meid huvitab vaid, millist vastukaja on see käsitus leidnud ajaloolise meetodi vallas. Kui tutvume Taine'i peamiste töödega, leiame üllatusega, et vastukaja on olnud väga väike. Esmapilgul tundub,

et pole olemas suuremat vastuolu kui see, mis valitseb Taine'i ja Dilthey ajalookontseptsioonide vahel. Need kaks mõtlejat lähenevad probleemile täiesti erinevatest suundadest. Dilthey rõhutab ajaloo autonoomiat, selle mittetaanduvust loodusteadustele; tema jaoks on ajalugu vaimuteadus — *Geisteswissenschaft*. Taine aga tõrjub niisuguse seisukoha ägedalt tagasi. Ajalugu ei saa iialgi olla teadus, kui ta püüab käia oma teed. Teadusliku mõtte jaoks on olemas ainult üks viis ja ainult üks tee. Kuid see vaatenurk täpsustub niipea, kui Taine hakkab ajaloolist nähtusi uurima ja kirjeldama. Ta küsib:

> Mis on su esimeseks tähelepanekuks, kui sirvid suuri ja rasskestipainduvaid foolioleheküIgi, käsikirja koltunud lehti — olgu siis tegemist luuletuse, seadustekogu või usutunnistusega? See, ütled sa, ei ole tekkinud iseenesest. See on ainult valuvorm, ainult merekarbi kivistunud kest, ainult jälg, mille on vajutanud kivisse kunagi elanud ja nüüdseks hävinud loom. Merekarbi sees oli elusolend ja paberi taga oli inimene. Merekarbi uurimise ainus põhjus on soov tundma õppida selles elanud looma. Samamoodi uurime ka pabereid vaid selleks, et tundma õppida inimest. Kivistunud loom või merekarp kujutavad endast ju elutuid jäänuseid, mis on väärtuslikud vaid seetõttu, et nad võivad avada juurdepääsutee elu ja olemasolu terviku juurde. Meil tuleb selle olemasolu juurde tagasi pöörduda, meil tuleb püüda seda taasluua. Oleks viga uurida paberit otsekui oleks see täiesti iseseisev ese. See tähendaks lihtsameelset pedantlust ja langemist bibliomaniakaalsuse ohvriks. Viimselt ei ole ju tegemist ei mütoloogia ega keelega, vaid ainult inimesega, kes kasutab sõnu ja kujundeid. ... Midagi pole olemas ilma üksikinimese osaluseta, ja just selle üksikinimesega peamegi tutvuma. Kui oleme endale selgeks teinud dogmadeloo või luuletuste liigid või põhiseaduste kujunemiskäigu või keeleliste väljendite muutused, oleme ikkagi tegelnud vaid pinnase puhastamisega: tõeline ajalugu sünnib alles siis, kui ajaloolane hakkab kaugest

> minevikust esile tooma elavat inimest, tööga koormatud, keevalist ja oma elu tavade abil kindlustanud inimest, tema häält ja näojooni, ta liigutusi ja riietust — inimest, kes on sama konkreetne ja terviklik nagu see, kellega me just hetk tagasi tänaval hüvasti jätsime. Püüdkem siis — niipalju kui võimalik — muuta olematuks see ajakuristik, mis ei lase meil minevikuinimest vaimupilguga näha. ... Keel, seadusandlus ja katekismus ei ole midagi enamat kui abstraktsed nähtused: tõeline ja terviklik nähtus on aga tegutsev inimene, kehaline ja nähtav inimene, kes sööb, kõnnib, võitleb ja töötab. ... Muutkem minevik olevikuks — et mingi asja üle otsust langetada, peab see olema meie silme ees; ei saa olla mingit kogemuslikku suhet sellega, mis ei viibi meie läheduses. Kahtlemata on niisugune rekonstruktsioon alati ebatäiuslik, ja meie hinnangudki järelikult ebatäiuslikud, aga sellega tuleb leppida. Parem ebatäiuslik kui kasutu või väär teadmine; meil pole teist võimalust minevikusündmustega ligikaudseks tutvumiseks kui minevikuinimest ligikaudselt tundma õppida.[37]

Kõik see sobib suurepäraselt kokku ajaloonägemuse ja meetodiga, mida oleme eelmistel lehekülgedel püüdnud esitada ja kaitsta. Aga kui see nägemus on õige, pole võimalik "taandada" ajaloolist mõtet täppisteadusliku mõtlemise meetoditele. Kui me ka teaksime kõiki loodusseadusi, kui suudaksime inimese uurimiseks rakendada kõiki statistilisi, majanduslikke ja sotsioloogilisi seaduspärasusi, ei aitaks see meil ometi "näha" inimest tema erilisel individuaalsel kujul. Sest kui tegu on inimesega, ei liigu me enam füüsilises, vaid sümboolses maailmas. Ning sümbolite mõistmiseks ja tõlgendamiseks on tarvis välja kujundada teised meetodid kui need, millega uuritakse põhjuslikke seoseid. Tähenduskategooriaid ei saa taandada olemiskategooriatele.[38] Kui otsime üldpealkirja, mille alla võiksime koondada kogu ajalootunnetuse, siis peame vaatlema ajalugu mitte füüsika, vaid semantika osana. Semantikareeglid,

mitte loodusseadused, on ajaloolise mõtlemise üldprintsiipideks. Ajalugu kuulub hermeneutika, mitte loodusteaduste valda. Seda tunnistab Taine praktikas, kuigi mitte teoorias. Tema teooria järgi on ajaloolasel vaid kaks ülesannet: ta peab koguma "fakte" ja uurima nende põhjusi. Kuid Taine ei pööra mingit tähelepanu tõigale, et faktid ise ei ole ajaloolasele antud vahetult ega otse. Neid ei saa vaadelda nagu füüsikalisi või keemilisi fakte, nad tuleb taasluua. Ning taasloomine eeldab, et ajaloolane valdab väga keerulist ja omalaadset tehnikat; üheleainsale ja lihtsaimalegi faktile ligipääsemiseks peab ta õppima ürikuid lugema ja mälestisi mõistma. Ajalooteaduses eelneb faktide kogumisele sümbolite tõlgendamine, ilma seesuguse tõlgendamisprotsessita ei ole võimalik mingit ajaloolist tõde kätte saada.

See toob meid järgmise paljuvaieldud küsimuse juurde. On ilmne, et ajalooteadus ei saa kirjeldada kõiki minevikufakte. Ta tegeleb vaid "mälestusväärsete" faktidega, mida "tasub" meelde tuletada. Kuid kus on piir mälestusväärsete ja kõigi teiste, unustusele määratud faktide vahel? Rickert püüdis tõestada, et ajaloolane peab ajalooliste ja mitteajalooliste faktide eristamiseks omama teatud kindlat formaalsete väärtuste süsteemi ja kasutama seda süsteemi mõõdupuuna faktide selekteerimisel. Kuid see teooria on aldis tõsistele vastuväidetele.[39] Palju loomulikum ja usutavam oleks öelda, et tõeline kriteerium ei seisne mitte faktide väärtuses, vaid nendest tulenevates praktilistes tagajärgedes. Fakt saab ajaloo seisukohalt tähenduslikuks siis, kui ta peidab endas tagajärgi. Paljud silmapaistvad ajaloolased on toetanud seda seisukohta. "Kui me küsime endalt," ütleb Eduard Meyer,

> millist neist sündmustest tunneme kui ajalooliselt tähenduslikku, siis peame vastama: ajalooline on kõik see, mis omab mõju või on muutunud mõjuvaks. Olevikus tajume otsekohe, kas mingil nähtusel on mõju või mitte, kuid me võime tajuda mõju ka minevikku tagasi vaadates. Mõlemal juhul on meie silme ees suur hulk olemisseisundeid, see tähendab järelmõjusid. Ajalooteaduse küsimus on: millisel viisil on need järelmõjud tekkinud? Ja see, mida võime pidada nende järelmõjude põhjustajaks, ongi ajalooline sündmus.[40]

Kuid isegi see eristav tunnusjoon pole küllaldane. Kui uurime lähemalt ajaloolist teost, eriti biograafilist teost, võime leida peaaegu igal leheküljel märkusi niisuguste asjade ja sündmuste kohta, mis pragmaatilisest vaatekohast näivad tähtsusetud. Mõni Goethe kiri või jutuajamise käigus pillatud märkus pole jätnud kirjanduslukku mingisugust jälge. Ometi võime pidada seda mainimis- ja meenutamisväärseks. Kuigi see kiri või väljend ei oma mingit praktilist mõju, võime need seigad siiski arvata materjali hulka, mille abil püüame luua Goethe ajaloolist portreed. Need asjad pole tähtsad mitte tagajärgede tõttu, vaid sellepärast, et tegemist on eriti iseloomulike seikadega. Kõik ajaloolised faktid on iseloomulikud faktid, sest ajaloos — nii rahvaste kui üksikisikute ajaloos — ei otsi me ainult tegusid ega ettevõtmisi. Teod väljendavad iseloomu. Meie ajalooline tunnetus — mis iseenesest on semantiline tunnetus — ei kasuta samu mõõdupuid nagu praktiline või füüsiline tunnetus. Asi, mis füüsilisest või praktilisest seisukohast on täiesti tähtsusetu, võib omada tohutut semantilist tähendust. Kreekakeelsetes terminites *homo-ousios* ja *homoi-ousios* esinev täheke ioota ei tähendanud füüsilises mõttes mitte midagi, kuid religioosse sümbolina, kolmainsuse dogma väljenduse ja tõlgendusena sai ta lõputute vaidluste lähtepunktiks, õhutades lõkkele jõulisi emotsioone ja kõigutades religioosse, sotsiaalse ja poliitilise elu alustalasid. Taine'ile meeldis rajada oma ajalookirjel-

dusi seikadele, mida ta nimetas *de tout petits faits significatifs*. Need faktid ei olnud tähenduslikud mitte oma järelmõjude tõttu, vaid seepärast, et nad olid "väljendusrikkad"; tegemist oli sümbolitega, mille abil ajaloolane võis kindlaks teha ja tõlgendada üksikisiku või kogu ajajärgu iseloomulikke tunnuseid. Macaulay ütleb, et kui ta kirjutas oma suurt ajaloolist teost, siis ei kujundanud ta oma arusaama poliitilistest ja usulistest erakondadest mitte ühe raamatu põhjal, vaid tuhandete unustatud traktaatide, jutluste ja satiiriliste kirjutiste põhjal. Ühelgi neist kirjatöödest ei olnud erilist ajaloolist kaalu ja nad mõjutasid ehk väga vähesel määral sündmuste üldist käiku. Ometi on nad ajaloolase jaoks väärtuslikud, koguni asendamatud, sest nad aitavad mõista inimeste loomulaadi ja asetleidnud sündmusi.

Üheksateistkümnenda sajandi teisel poolel leidus palju ajaloolasi, kes panid äsja kasutuselevõetud statistilistele meetoditele liialdatud lootusi. Nad ennustasid, et selle vastse ja võimsa relva õige kasutamine loob aluse uuele ajastule ajaloolises uurimistöös. Kui ajaloolisi nähtusi oleks võimalik kirjeldada statistika keeles, oleks sellel olnud inimeseteooriale tõepoolest pöördelise tähtsusega mõju. Sellisel juhul saanuks kogu inimesega seotud teadmistervik ühtäkki täiesti uue kuju. Me oleksime saavutanud kõrge eesmärgi, inimloomuse matemaatika. Esimesed ajalookirjutajad, kes selle seisukoha esitasid, olid veendunud, et mitte ainult suurte kollektiivsete liikumiste, vaid ka kõblus- ja tsivilisatsiooniküsimuste uurimisel sõltume suurel määral statistilistest meetoditest. On olemas moraalistatistika, täpselt samamoodi nagu on olemas sotsioloogiline või majandusalane statistika. Inimese elus pole ühtki valdkonda, kus ei kehtiks täpsed arvuliselt väljendatavad

seaduspärasused — need haaravad inimtegevuse kõiki alasid.

Oma teose *Inglise tsivilisatsiooni ajalugu* (1857) sissejuhatavas osas kaitses Buckle tarmukalt seda seisukohta. Statistika, kinnitas ta, on parim ja lõplik vahend "vaba tahte" ebajumala kukutamiseks. Nüüd on meie käes kõikehaarav informatsioon — ja seda mitte ainult inimese materiaalsete huvide, vaid ka moraalsete iseärasuste kohta. Me oleme tuttavad enamiku tsiviliseeritud rahvaste kõlbluse määraga, samuti abielude hulga ja kuritegevuse levikuga. Need ja teised sarnased faktid on kokku kogutud ja uurimismeetoditele allutatud, nad on kasutamisküpseks saanud. Just sellepärast, et eirati statistilisi meetodeid, venis ajalooteaduse sünd nii pikale ja ajalugu ei suutnud keemia ega füüsikaga sammu pidada. Me ei märganud, et ka selles vallas on iga järgnev sündmus eelnevate sündmustega kindlates seostes, ja iga eelnev sündmus on omakorda varasemate tõikadega seotud, ja nõnda moodustab terve maailm — nii moraalne kui füüsiline — paratamatuste ahela, milles igal inimesel on täita oma osa. Kuid inimene ei saa mingil juhul ise otsustada, milline tema osa on. "Tõrjudes nõnda tagasi metafüüsilise dogma vabast tahtest, ... jõuame järeldusele, et inimeste teod, olles määratud vaid eelnevate tõikadega, peavad olema samataolised, see tähendab, et täpselt samasugused tingimused annavad täpselt samasuguse tulemi."[41]

Ei saa muidugi eitada, et statistika on tähtis ja väärtuslik vahend sotsioloogiliste ja majanduslike nähtuste uurimisel. Tuleb tõepoolest tunnistada, et ka ajaloo vallas on inimeste tegutsemine sageli samataoline ja korrapärane. Ajalugu ei eita, et teatud korrapärased teod, olles ühiskonnas kui tervikus toimivate üldiste mõjutegurite tulemiks, põhjustavad omakorda tagajärgi, mis ei sõltu ühiskonda

kuuluvate üksikinimeste tahtest. Aga kui hakkame ajaloo vaatevinklist kirjeldama mingit üksikut tegu, seisame hoopis teistsuguse probleemi ees. Oma olemuse tõttu on statistilised meetodid piiratud vaid kollektiivsete nähtustega. Statistilised seaduspärasused ei ole mõeldud üksikjuhtumite määratlemiseks, nad tegelevad vaid teatud "kollektiividega". Buckle on väga kaugel statistiliste meetodite olemuse ja eesmärgi mõistmisest. Nende meetodite loogilise analüüsiga hakati tegelema alles hilisemal perioodil.[42] Mõnikord räägib Buckle statistikaseadustest lausa kummalisel viisil. Näib, et ta ei pea neid lihtsalt valemiteks, mis kirjeldavad mingeid nähtusi, vaid lausa jõududeks, mis neid nähtusi esile kutsuvad. See ei ole mõistagi teadus, vaid mütoloogia. Tema arvates on statistikaseadused omamoodi "mõjutegurid", mis sunnivad meid teatud tegudele. Ta ütleb, et enesetapp näib olevat täiesti vaba tahte akt. Kuid uurides moraalistatistikat, peame langetama vastupidise otsuse. Me leiame, et

> enesetapp on vaid ühiskonna üldiste tingimuste tulemus, ja üksikkurjategija viib üksnes ellu olemasolevast olukorrast tuleneva paratamatuse. Antud ühiskondlikes oludes peab teatud hulk inimesi ise oma elu lõpetama. ... Selle laiemahaardelise seaduspärasuse jõud on nii vastupandamatu, et ei eluarmastus ega hirm teise maailma ees ei suuda midagi teha selle tõkestamiseks.[43]

Vaevalt on tarvis öelda, et see "peab" sisaldab terve hulga metafüüsilisi eksiarusaamu. Ajaloolast aga ei huvita probleemi see külg. Rääkides üksikjuhtumist — ütleme näiteks Cato enesetapust — on ilmne, et statistilised meetodid ei paku selle üksiktõiga ajaloolise tõlgenduse seisukohalt uurijale mingit abi. Tema peamine eesmärk ei seisne mitte ajas ja ruumis toimunud füüsilise sündmuse määratlemises, vaid Cato surma "tähenduse" avamises. Cato surma

tähendus leiab väljenduse Lucanuse värsireas: *Victrix causa diis placuit sed victa Catoni*.[44] Cato enesetapp ei olnud pelgalt füüsiline, vaid sümboolne akt. Selles ilmnes iseloomu suurus — see oli vabariikliku mõtteviisi viimseks protestiks uue elukorralduse vastu Rooma riigis. Kõik see jääb kättesaamatuks neile "hõlmavatele ja üldistele põhjustele", mida me arvame seisvat suurte kollektiivsete liikumiste taga ajaloos. Me võime muidugi proovida taandada inimtegevust statistilistele seaduspärasustele. Aga nende seaduspärasuste abil ei saavuta me kunagi eesmärki, mida isegi naturalistliku koolkonna ajaloolased tunnustavad. Me ei suuda "näha" möödunud aegade inimesi. Mida me statistika abil näeme, ei ole tegelik elu, ajaloo draama, vaid üksnes nukkude liikumine laval ja nööritõmbed, millega neid marionette juhitakse.

Samad vastuväited kehtivad ka kõigi katsete puhul taandada ajaloolist tunnetust psühholoogiliste tüüpide uurimisele. Esmapilgul näib olevat ilmne, et kui me üldse saame rääkida ajaloo üldistest seadustest, siis ei saa need olla mitte loodusseadused, vaid ikkagi psühholoogiaseadused. Korrapära, mida me ajaloost otsime ja kirjeldada püüame, ei kuulu välise, vaid sisemise kogemuse juurde. Tegemist on psüühiliste seisundite korrapäraga, mõtete ja tunnete korrapäraga. Kui meil õnnestuks leida see vääramatu seadus, mis neid mõtteid ja tundeid valitseb ja määrab nende järjekorra, siis võiksime loota, et oleme leidnud võtme, millega pääseb ajaloo maailma.

Tänapäeva ajaloolastest uskus Karl Lamprecht, et ta on leidnud niisuguse seaduse. *Saksa ajaloo* kaheteistkümnes köites püüdis ta oma põhiteesi konkreetsete näidete varal tõestada. Lamprechti arvates on olemas kindel korrapära, mille alusel inimvaimu seisundid üksteisele järgnevad. See järgnevus määrabki inimkultuuri kulgu. Lamprecht

tõrjus tagasi majandusliku materialismi seisukohad. Ta väitis, et iga majanduslik, nagu ka iga vaimne tegu, sõltub psühholoogilistest tingimustest. Aga me ei vaja mitte individuaal-, vaid sotsiaalpsühholoogiat, psühholoogiat, mis seletab muutusi sotsiaalses mõtlemises. Need muutused on seotud kindla ja rangelt ettemääratud skeemiga. Järelikult peab ajalugu loobuma üksikinimese uurimisest ja vabanema igasugusest kangelasekultusest. Ajalugu peab tegelema eelkõige sotsiaalpsüühiliste faktoritega, mitte aga individuaalpsüühiliste küsimustega, mis moodustavad hoopis teise probleemideringi. Ei individuaalsed ega rahvuslikud erinevused suuda mõjutada ega muuta meie sotsiaalpsüühilise elu kindlaksmääratud kulgu. Alati ja kõikjal tsivilisatsiooni ajaloos kordub sama järjestus ja rütm. Esimesele arenguetapile, mida Lamprecht nimetab animismiks, järgneb sümbolismi, siis tüpiseerimise, konventsionalismi, individualismi, ja lõpuks subjektivismi ajastu. See arenguskeem on kindel ja muutumatu. Kui nõustume selle põhimõttega, lakkab ajalugu olemast puht-induktiivne teadus. Me saavutame lähenemisviisi, mis võimaldab esitada üldisi deduktiivseid väiteid. Lamprecht tuletas oma arenguskeemi saksa ajaloo faktide põhjal. Kuid ta ei kavatsenud oma skeemi ainult selle valdkonnaga piirata. Ta arvas, et see on rakendatav kõikjal — et tegemist on *a priori* põhimõttega, mis kehtib kõigi ajaloonähtuste kohta. Ta kirjutas: "Me leiame materjali kogu hulgast mitte ainult ajaloolise ja empiirilise ühtsuse, vaid ka üldise psühholoogilise põhimustri, mis seda ühtsust absoluutselt määrab ja tingib; kõigil samaaegsetel nähtustel, nii individuaalpsüühilistel kui sotsiaalpsüühilistel, on kalduvus teatud sarnasuseks."[45] Erinevate arenguperioodide üldkehtiv psüühiline mehhanism kordub kõikjal, nii tänapäeva Venemaal kui Kreeka või Rooma ajaloos, nii

Aasias kui Euroopas. Kui tutvume põhjalikult kõigi Põhja-, Kesk- ja Lõuna-Euroopa ajaloomälestistega ja lisaks veel Vahemeremaade ja Väike-Aasia ajalooga, siis selgub, et kõik need kultuurid on arenenud paralleelselt kulgevate skeemide järgi. "Alles pärast seda võime hinnata üksiku kogukonna või rahva tähtsust maailma ajaloos. Alles siis võib kirjutada teadusliku *Weltgeschichte*."[46]

Lamprechti põhiskeem erines täiesti Buckle'i ajaloolise arengu kontseptsioonist. Ometi on neil kahel teoorial kokkupuutepunkt. Mõlemas kohtame kurjakuulutavat sõna "peab". Pärast tüpiseerimise ja konventsionalismi perioodi peab alati algama individualismi ja subjektivismi periood. Ükski ajastu ega ükski kultuur ei saa määratud kulgu vältida; tegemist näib olevat omamoodi ajaloolise fatalismiga. Kui niisugune arusaam tõele vastaks, muutuks ajaloo suur draama üsna igavaks näitemänguks, mille võiksime juba ette jagada üksikuteks vaatusteks, mis alati samas järjestuses korduvad. Kuid ajaloo tegelikkus ei seisne sündmuste kindlaksmääratud järjekorras, vaid inimese olemises elus. Seda elu saab kirjeldada ja tõlgendada alles siis, kui see on läbi elatud; sellele ei saa mingite abstraktsete valemite abil ettehaaravalt läheneda, seda ei saa taandada kolmest või viiest vaatusest koosnevale jäigale skeemile. Ma ei kavatse siinkohal kõnelda Lamprechti teesi kontekstist, tahan vaid tõstatada formaalse metodoloogilise küsimuse. Kuidas leidis Lamprecht empiirilise tõendusmaterjali, millele ta oma arenguteooria rajas? Nagu kõik varasemadki ajaloolased, tuli tal alustada üksikute ja mälestiste uurimisest. Teda ei huvitanud ainuüksi poliitilised sündmused, ühiskondlikud struktuurid ega majandusnähtused. Ta taotles hõlmata kultuuri kui tervikut. Paljud tema olulisematest argumentidest toetuvad religioosse elu, muusika- ja kirjandusteoste hoolikale

analüüsile. Tema erihuviks oli kaunite kunstide ajalugu. Oma Saksamaa ajalugu käsitlevas teoses ei räägi ta ainult Kantist ja Beethovenist, vaid ka Feuerbachist, Klingerist ja Boecklinist. Leipzigi Ajalooinstituuti koondas ta nende küsimuste kohta hämmastavalt rikkaliku materjalihulga. Ent on selge, et nende andmete tõlgendamiseks pidi ta need kõigepealt tõlkima teistsugusesse keelde. Taine'i sõnadega, ta pidi "kivistunud kesta" tagant leidma looma, üriku tagant inimese. "Kui teie silmad vaatlevad nähtavat inimest, mida te siis otsite?" küsis Taine.

> Nähtamatut inimest. Tema sõnad, mida kuulete, tema žestid ja pealiigutused, tema riietus, nähtavad teod ja erinevad toimingud on pelgalt väljendusvahendid; midagi tuleb esile nende tagant, ja see midagi on hing. Sisemine inimene on varjatud välise inimese taha, ja viimase ülesandeks on ennast ilmutada. ... Kõik välised märgid on vaid juurdepääsuteed, mis suunduvad keskmesse, te kasutate neid teid vaid selleks, et keskmesse jõuda, ja seal keskmes on tõeline inimene. ... See peidetud maailm ongi uus ajaloolasele kohane uurimismaterjal.[47]

Järelikult kinnitab just "naturalistlike" ajaloolaste, Taine'i ja Lamprechti uurimistöö meie vaadet ja veendumust, et ajaloomaailm on sümboolne, mitte füüsiline maailm.

Pärast Lamprechti *Saksa ajaloo* esimeste köidete avaldamist hakkas üha selgemini ilmnema ajaloolise mõtte kriis, mida nüüd tajuti kogu teravusega. Algasid pikalevenivad ja vihased vaidlused ajalooteaduse meetodite üle. Lamprecht väitis, et kõik traditsioonilised seisukohad on iganenud. Ta arvas, et ainult tema meetod on "moodne" ja "teaduslik".[48] Tema vastased aga olid veendunud, et ta on välja pakkunud vaid ajalooteooria karikatuuri.[49] Mõlemad osapooled väljendasid ennast väga otsustavas ja kompromissitus keeles. Näis, et leppimine on võimatu. Teaduslikku

vaidlusesse põimusid sageli isiklikud ja poliitilised eelarvamused. Aga kui läheneme probleemile täiesti erapooletult ja ainuüksi loogika seisukohast, siis leiame neis vaadetes erinevustest hoolimata teatud põhilise ühtsuse. Nagu juba osutasime, isegi naturalistlikud ajaloolased ei eitanud ega saanudki eitada, et ajaloolised faktid ei kuulu füüsiliste faktidega samasse liiki. Nad olid teadlikud asjaolust, et ürikud ja ajaloomälestised ei ole lihtsalt füüsilised esemed, vaid et neid tuleb vaadelda sümbolitena. Teisalt on selge, et kõigil sümbolitel — ehitistel, kunstiteostel, religioossetel tavadel — on olemas materiaalne külg. Inimlik maailm ei ole mingi eraldiseisev üksus või ainult iseenesest sõltuv reaalsus. Inimene elab füüsilises keskkonnas, mis teda pidevalt mõjutab ja kõigile ta eluvormidele oma jälje jätab. Et mõista inimese loomingut — tema "sümboolset maailma" —, ei tohi me seda mõju hetkekski unustada. Oma suurepärases töös püüdis Montesquieu kirjeldada "seaduste vaimu". Ta leidis, et see vaim on kõikjal seotud füüsiliste tingimustega. Põllumaa, kliima, erinevate rahvaste antropoloogiline iseloom — kõik need seigad osutusid Montsquieu väitel olulisteks teguriteks rahvaste seaduste ja tavade kujunemisel. On selge, et füüsilisi tegureid tuleb uurida füüsiliste meetoditega. Nii ajalooline ruum kui ajalooline aeg asetsevad laiemas tervikus. Ajalooline aeg on vaid üldise kosmilise aja väike fragment. Kui me soovime seda aega mõõta, kui meid huvitab sündmuste kronoloogia, vajame füüsilisi vahendeid. Ajaloolase konkreetsed töötulemused ei viita nende kahe vaateviisi vastandlikkusele. Pigem on need omavahel täielikult kokku sulanud. Vaid loogiline analüüs eeldab, et lahutame ühe fakti teisest. Ajaloolane võib uurida mingit keerukat kronoloogilist probleemi mitmel erineval viisil. Ta võib kasutada materiaalseid või formaalseid kriteeriume,

ta võib katsetada statistiliste või ideaalsete tõlgendusmeetoditega. Platoni dialoogide kronoloogia üliraske küsimus on suurel määral lahendatav statistiliste vaatluste teel, mis kirjeldavad Platoni stiili. Erinevate ja omavahel sõltumatute stilistiliste kriteeriumide abil võib kindlaks teha, et teatud hulk dialooge — *Sofist, Riigimees, Philebos* ja *Timaios* — kuuluvad Platoni hilisemasse perioodi.[50] Kui Adickes valmistas ette Kanti käsikirjade väljaannet, ei suutnud ta leida paremat kriteeriumi nende kronoloogilise järjekorra määramiseks kui tindi keemiline analüüs, millega erinevad märkmed olid kirjutatud. Kui me aga füüsiliste kriteeriumide asemel lähtume Platoni või Kanti mõtete ja nende omavaheliste loogiliste seoste analüüsist, vajame mõisteid, mis kuuluvad tõenäoliselt hoopis teise valdkonda. Näiteks kui ma leian joonistuse või graafilise lehe, olen ma võimeline otsekohe ära tundma, kui teos kuulub Rembrandtile, ma võin isegi öelda, millisel eluperioodil ta selle teinud on. Kuid stilistilised kriteeriumid, mille varal ma selle küsimuse lahendan, erinevad täielikult materiaalsetest kriteeriumidest.[51] Niisugune meetodite dualism ei ole ajaloolase tööle takistuseks ega hävita ajaloolise mõtte ühtsust. Mõlemad meetodid toimivad koos ühise eesmärgi nimel, ilma et nad üksteist häiriksid või segaksid.

Vaevalt leidub ühest vastust küsimusele, millisel neist meetoditest on loogiliselt võttes eesõigus ja milline neist on tõeliselt "teaduslik". Kui nõustume Kanti definitsiooniga, mis ütleb, et sõna otseses mõttes saab terminit "teadus" kasutada ainult niisuguse teadmistekogumi kohta, mille tõsikindlus on vaieldamatu,[52] siis mõistagi ei saa me rääkida ajaloost kui teadusest. Ent kui meil on selge arusaamine ajaloo olemusest, ei olegi tähtis, millise nime talle anname. Olemata täppisteadus, säilitab ajalugu ometi

alati oma koha ja sisemise tunnuslikkuse inimtunnetuse organismis. Ajaloos ei püüa me saavutada väliste nähtuste ja esemete tunnetust, vaid hoopis enesetunnetust. Koguni niisugune suur ajaloolane nagu Jakob Burckhardt ei püüdnud jätta muljet, et ta on oma töödes Constantinus Suure või renessansikultuuri kohta esitanud nende ajajärkude teadusliku kirjelduse. Ta ei kõhelnud sõnastamast paradoksi, et ajalugu on kõigist teadustest kõige ebateaduslikum.[53] "Minu ajalooalane looming," kirjutas Burckhardt ühes kirjas, "ei ole kriitilise mõttetöö ega uurimise tulemus. Selle tõukejõuks on hoopiski kujutlusvõime, mis püüab täita tähelepanekutes leiduvaid tühikuid. Minu jaoks sarnaneb ajalugu ikka veel suurel määral luulega; see on jada kõige kaunimaid ja piltlikumaid kirjutisi."[54] Samal seisukohal oli ka Mommsen. Mommsen ei olnud ainult geniaalne teadlane, ta oli samal ajal ka üks silmapaistvamaid teadustöö organiseerijaid. Tema loodud on *Corpus inscriptionum*; tema korraldas numismaatika-alast uurimistööd ja avaldas *Mündinduse ajaloo*. Vaevalt, et seda saab kunstiliseks loominguks pidada. Aga kui Mommsenile omistati Berliini ülikooli rektori amet, sõnastas ta ametisseastumise kõnes oma ajaloolise meetodi ideaali, öeldes, et ajaloolane kuulub ehk rohkem kunstnike kui teadlaste seltsi. Kuigi ta ise oli üks kõige esileküündivamatest ajaloo õpetajatest, ei kõhelnud ta väita, et ajalugu on nähtus, mida pole võimalik otseselt õpetamise ja õppimise teel omandada.

> Tallalaud, mis tõmbab tuhandeid niite, ning inimeste ja rahvaste kordumatuse mõistmine annavad tunnistust geeniusest, kes trotsib igasugust õpetamist ja õppimist. Kui ajalooprofessor arvab, et ta on võimeline välja õpetama ajaloolasi samas mõttes, nagu võib välja õpetada matemaatikuid või klassikalisi filolooge, on ta ohtlikul ja kahjulikul eksiteel. Ajaloolasi

ei tehta, ajaloolaseks sünnitakse; ajaloolasele ei saa anda haridust, ta peab ise ennast harima.[55]

Kuigi meil tuleb nõustuda, et iga suur ajalooteos sisaldab ja eeldab kunstilist elementi, ei muutu ajalooraamatud selle tõttu veel ilukirjanduseks. Oma tõeotsingutes on ajaloolane seotud sama rangete reeglitega nagu teadlanegi. Ta peab kasutama kõiki empiirilisi uurimismeetodeid. Ta peab kokku koguma kõik kättesaadavad tõendusmaterjalid ning võrdlema ja kriitiliselt hindama kõiki allikaid. Ta ei tohi unustada ega eirata ühtki olulist fakti. Ja ometi jääb viimaseks ja otsustavaks teguriks loova kujutlusvõime rakendamine. Vestluses Eckermanniga kurtis Goethe, et vähestel inimestel on "kujutlusvõimet tegelikkuse tõe tarvis" (*eine Phantasie für die Wahrheit des Realen*). "Enamik eelistab võõraid maid ja olusid," ütles ta, "millest nad midagi aru ei saa ja millega nad — kummaline küll — oma kujutlusvõimet harivad. Teised klammerduvad täielikult tegelikkuse külge ja kuna neil luulevaim ülepea puudub, on nad oma nõudmistes liiga jäigad."[56] Silmapaistvad ajaloolased väldivad mõlemaid äärmusi. Nad on empiirikud, nad on tähelepanelikud vaatlejad ja üksikfaktide uurijad, aga neil ei puudu "luulevaim". Teravdatud empiirilise tunnetusega kaasneb vaba kujutlusvõime and, millest sõltub tõeline ajalooline süntees ehk sünopsis.

Nende vastandlike jõudude tasakaalu ei saa kirjeldada üldiste valemite abil. Nende omavaheline proportsioon näib muutuvat vastavalt ajastule ja üksikautorile. Ajalooloase ülesannet mõisteti antiikajal teisiti kui tänapäeval. Thukydidese poolt tema ajalooliste tööde hulka arvatud kõnedel ei ole mingisugust empiirilist tõendusalust. Neid ei kõneldud nii, nagu Thukydides neid esitab. Ometi pole siin tegemist ei puhta väljamõeldise ega lihtsalt retoorilise kaunistusega. Need kõned on ajalugu mitte sellepärast, et

nad aitaksid taasluua tegelikke sündmusi, vaid sellepärast, et Thukydidese teostes täidavad nad olulist ajaloolist funktsiooni. Nad esitavad väga sisurikkal ja tihendatud kujul inimeste ja sündmuste iseloomulikke jooni, sotsiaalse ja majandusliku elu paratamatusi. Kuulus Periklese matusekõne on võib-olla parim viienda sajandi Ateena elu ja kultuuri kirjeldus üldse. Kõigis neis kõnedes on märke Thukydidese isiklikust ja ehedast stiilist. "Stiili poolest kuuluvad need kõned Thukydidesele," on keegi öelnud, "nii nagu Euripidese näidendite erinevad tegelaskujud kajutavad kõik sarnast väljenduslaadi."[57] Siiski ei esita need kõned ainult autori isikupära, neis kajastub kogu ajajärk tervikuna. Selles mõttes on nad objektiivsed, mitte subjektiivsed; neis peitub ideaalne, mitte empiiriline tõde. Tänapäeval oleme küll muutunud palju tähelepanelikumaks empiirilise tõe nõudmiste suhtes, kuid meid saadab pidev oht kaotada silmist asjade ja isikute ideaalne tõde. Nende kahe pooluse tasakaal sõltub ajaloolase isiklikust taktist, seda ei saa allutada üldkehtivatele reeglitele. Tänapäeva ajalooteadvuses on nimetatud proportsioon küll muutunud, kuid elemendid on jäänud samaks. Nende kahe jõu esitamisel ja võimendamisel leiab iga ajaloolane oma isikliku tasakaalu.

Ometi ei ole ajaloo ideaalsus sama, mis kunsti ideaalsus. Kunst annab edasi inimese elu ideaalse kujutuse omamoodi alkeemilist protsessi kasutades, ta muudab meie empiirilise elu puhaste vormide dünaamikaks.[58] Ajalugu aga ei lähe sama teed. Ta ei välju nähtuste ja sündmuste empiirilisest reaalsusest, vaid annab sellele reaalsusele uue kuju, meenutusliku ideaalsuse. Ajaloo valguses jääb elu ikkagi suureks realistlikuks draamaks kõigi oma pingete ja konfliktidega, suurejoonelisuse ja viletsusega, loosuste ja illusioonidega, tundepalangute ja ettevõtmistega.

Seda draamat aga ei kogeta ainult tunnete, vaid ka intuitsiooni tasandil. Elades empiirilises tunnete ja kirgede maailmas, kuid nähes inimelu näitemängu ajaloo peeglis, saame teadlikuks sisemisest selgusest ja rahust — puhta kontemplatsiooni läbipaistvusest ja lüümusest. "Inimvaim," kirjutas Jakob Burckhardt teoses *Mõtteid maailmaajaloost*, "peab maailmaajaloo käigus muutma läbielatu enda omanduseks. See, mis kord oli rõõm ja kurvastus, peab nüüd saama teadmiseks. ... Meie uurimistöö ei ole ainult õigus ja kohustus, vaid ülim vajadus. See on meie vabadus keset sõltuvusteadlikkust ja paratamatuste hoovusi."[59] Õigel viisil kirjutatuna ja loetuna ülendab ajalugu meid vabaduse õhustikku keset kõiki füüsilise, poliitilise, sotsiaalse ja majandusliku elu paratamatusi.

Selles peatükis ei plaanitsenud ma tegelda ajaloofilosoofia probleemidega. Ajaloofilosoofia selle sõna harjumuspärases mõttes on puht-teoreetiline õpetus, mis käsitleb ja tõlgendab ajalooprotsessi kui niisugust. Inimkultuuri analüüsimisel pole tarvis seda teoreetilist küsimust puudutada. Tuleb püstitada palju lihtsam ja tagasihoidlikum ülesanne. Tuleb määratleda ajaloolise tunnetuse koht tsivilisatsiooni organismis kui tervikus. Pole kahtlust, et ajaloolise uurimiseta puuduks selle organismi evolutsioonis olulise tähtsusega lüli. Kunst ja ajalugu on kaks kõige võimsamat tööriista, mille abil saab uurida inimese olemust. Mida teaksime inimesest ilma nende kahe informatsiooniallikata? Me sõltuksime vaid oma isikliku elukogemuse andmetest, mis võimaldavad üksnes subjektiivse nägemuse, kujutades endast parimal juhul vaid inimeseksolemise peegli segipaisatud kildude kuhja. On selge, et kui me soovime täiendada seda introspektiivsete andmete poolt pakutavat pilti, võime kasutusele võtta objektiivsemad meetodid. Me võime läbi viia psühholoogilisi eksperimente või koguda statistilisi andmeid. Ent sellest

hoolimata jääks meie inimesepilt elutuks ja värvituks. Me suudaksime leida vaid "keskmise" inimese — igapäevase praktilise tegevuse ja sotsiaalse suhtlemise valda kuuluva inimese. Kuid silmapaistvates ajaloo- ja kunstiteostes hakkame tavainimese maski tagant nägema tõelise, üksikinimese tunnusjooni. Et seda inimest leida, tuleb meil pöörduda suurte ajaloolaste ja luuletajate poole — tragöödiakirjanike poole nagu Euripides või Shakespeare, komöödiakirjanike poole nagu Cervantes, Molière või Laurence Sterne, või uusaja romaanikirjanike poole nagu Dickens või Thackeray, Balzac või Flaubert, Gogol või Dostojevski. Luule ei ole pelk looduse imiteerimine, ajalugu ei ole vaid surnud faktide ümberjutustamine. Ajalugu, nii nagu luulegi, on meie enesetunnetuse vahendiks, asendamatuks tööriistaks inimesele eriomase maailma ülesehitamisel.

XI
TEADUS[1]

—

Teadus on inimese vaimse arengu viimane aste ja seda võib pidada inimkultuuri kõige kõrgemaks ja tunnuslikumaks saavutuseks. Tegemist on väga hilise ja peenendunud tulemiga, mis sai areneda ainult erilistes tingimustes. Isegi teaduse mõiste selle spetsiifilises tähenduses puudus enne kreeka mõtlejaid — enne pütagoorlasi ja atomiste, enne Platonit ja Aristotelest. Pealegi näib, et järgnevate sajandite jooksul heideti see mõiste kõrvale ja unustati. Alles renessansiajal avastati see taas ja võeti uuesti kasutusele. Pärast taasavastamist tundub teaduse võidukäik olevat kõikehaarav ja vääramatu. Tänapäeva maailmas pole ühtki teist jõudu, mida võiks võrrelda teadusliku mõtte mõju ja võimsusega. Seda peetakse inimtegevuse tipuks ja täitumiseks, inimajaloo viimaseks peatükiks ja inimesefilosoofia kõige tähtsamaks teemaks.

Me võime vaielda teaduse saavutuste ja peamiste printsiipide üle. Kuid tema üldine funktsioon näib olevat väljaspool vaieldavusi. Just teadus veenab meid maailma püsivuses. Teaduse kohta võime kasutada Archimedese sõnu: δός μοι ποῦ στῶ καὶ κόσμον κινήσω ("Andke mulle toetuspunkt ja ma liigutan maailma"). Muutuvas maailmas määratleb teadus kindlad toetuspunktid, liikumatud poolused. Kreeka keeles on isegi sõna *episteme* etümoloogiliselt tuletatud tüvest, mis tähendab püsikindlust ja stabiilsust. Teaduslik mõtlemine aitab saavutada tasakaalu, inimese meelte ja mõtete maailma stabiliseerumist ja kindlamaks muutumist.

Teisest küljest ei täida seda ülesannet ainult teadus. Tänapäeva epistemoloogia nii empiristlikes kui ratsionalistlikes koolkondades kohtame sageli arvamust, et inimkogemuse varaseimad andmed on täiesti kaootilises olekus. Isegi Kant näib *Puhta mõistuse kriitika* esimestes peatükkides lähtuvat sellest eeldusest. Kogemus, ütleb ta, on kahtlemata aru esmane tulem. Kuid see pole lihtne fakt, ta koosneb kahest vastandlikust faktorist — mateeriast ja vormist. Materiaalne faktor on antud meeleaistingute kaudu, formaalne faktor aga seisneb teaduslikes mõistetes. Need mõisted, puhtad arumõisted, annavad nähtustele nende sünteetilise ühtsuse. See, mida me nimetame objekti ühtsuseks, ei saa olla midagi muud kui vaid teadvuse formaalne ühtsus, meie erinevate kujutluste süntees. Siis ja ainult siis võime öelda, et tunneme mingit objekti, kui oleme oma intuitsioonide paljususes loonud sünteetilise ühtsuse.[2] Niisiis on Kanti jaoks inimliku tunnetuse objektiivsuse küsimus lahutamatult seotud teaduse tõsiasjaga. Tema transtsendentaalne esteetika tegeleb puhta matemaatikaga, tema transtsendentaalne analüütika püüab selgitada loodusteaduse matemaatilisust.

Kuid inimkultuuri filosoofia peab selle probleemi uurimiseks siirduma veelgi kaugemale minevikku. Inimene elas objektiivses maailmas juba ammu enne seda, kui ta hakkas elama teaduslikus maailmas. Ka enne teaduslikku mõtlemist ei olnud inimkogemus lihtsalt meeleliste kujundite amorfne mass. See oli organiseeritud ja artikuleeritud kogemus. Tal oli oma kindel struktuur. Kuid mõisted, mis annavad sellele kogemusmaailmale sünteetilise ühtsuse, ei ole sama liiki ega asetse samal tasandil teaduslike mõistetega. Tegemist on müütiliste ja keeleliste mõistetega. Neid mõisteid analüüsides näeme, et mingil juhul ei saa neid pidada lihtsakoelisteks ega "primitiivseteks". Esimesed

nähtuste klassifikatsioonid, mis leiduvad keeles ja müüti lises mõtlemises, on teatud mõttes palju keerukamad kui teaduslikud klassifikatsioonid. Teadus taotleb alati lihtsust. *Simplex sigillum veri* näib olevat üks ta põhimõtteid See loogiline lihtsus on aga ometi *terminus ad quem*, mitte *terminus a quo*. Lõpptulemus, mitte alguspunkt. Inim kultuur saab alguse palju keerukamast vaimsest seisun dist. Peaaegu kõik loodusteadused on pidanud läbima müütilise perioodi. Teadusliku mõtte ajaloos eelneb al keemia keemiale, astroloogia astronoomiale. Teadus sun tis nendest esimestest sammudest kaugemale areneda vaid uue mõõdupuu, teiselaadse tõeloogika kasutusele võtmise varal. Tõde, väidab teadus, ei ole saavutatav seni kaua, kui inimene piirab ennast vahetute kogemuste ja vaadeldavate faktide kitsa ringiga. Selmet kirjeldada üksi kuid ja eraldiseisvaid fakte, püüab teadus anda kõikehõl mava nägemuse. Kuid seda nägemust pole võimalik saa vutada lihtsa laiendamise teel, tavakogemuste avardamise ja täiustamise teel. On tarvis uut korrastavat printsiipi, uut intellektuaalse tõlgendamise vormi. Keel kujutab endast inimese esimest katset artikuleerida meeleaistingute maailma. See hoiak on üks inimkeele põhilisemaid tunnusjoo ni. Mõned keeleteadlased on keele olemasolu ja struktuu ri seletamiseks koguni eeldanud, et inimene omab erilist klassifitseerimisvaistu. "Inimene," ütleb Otto Jespersen,

> on klassifitseerimisvõimeline loom: teatud mõttes võib öel da, et kogu kõneprotsess pole midagi muud kui omavahel vähemalt mingil määral erinevate nähtuste liigitamine klassi desse tajutud sarnasuste ja erinevuste alusel. Esemete ja näh tuste nimetamisel täheldame sedasama igikestvat ja väga kasulikku kalduvust näha ja väljendada nimesarnasuse abil nähtuste ja esemete ühisjooni.[3]

Kuid teadus otsib nähtustes midagi palju enamat kui sarnasust, ta otsib korrapära. Inimkeele esimesed klassifitseerimiskatsed ei taotle kitsalt teoreetilist eesmärki. Objektide nimetused täidavad oma ülesande, kui nad võimaldavad meil mõtteid arusaadavalt edasi anda ja oma praktilist tegevust koordineerida. Nimetustel on teleoloogiline funktsioon, mis aegamisi muutub üha objektiivsemaks, "representatiivseks" funktsiooniks.[4] Iga näilik sarnasus erinevate nähtuste vahel on küllaldaseks aluseks, et tähistada neid nähtusi ühise nimetusega. Mõnedes keeltes vaadeldakse liblikat linnuna või vaala kalana. Kui aga teadus klassifitseerimist alustas, pidi ta neid pealiskaudseid sarnasusi korrigeerima ja need ületama. Teaduslikud terminid ei teki juhuslikult, nad alluvad kindlatele klassifikatsiooniprintsiipidele. Loogiliselt sidusa ja süstemaatilise terminoloogia loomine ei ole teaduses kaugeltki tähtsusetu kõrvalseik, vaid üks olemuslikke ja asendamatuid teaduse tunnuseid. Kui Linné koostas oma *Philosophia botanica*, kohtas ta etteheiteid, et ta pakub välja kunstliku, mitte loomuliku süsteemi. Ent kõik liigitavad süsteemid on kunstlikud. Loodus kui niisugune kätkeb endas vaid omavaheliste seosteta üksiknähtusi. Kui me allutame need nähtused liigimõistetele ja üldistele seadustele, ei kirjelda me tegelikult enam looduse fakte. Iga süsteem on kunstiteos, teadliku loova tegevuse tulemus. Isegi hilisemad, niinimetatud "loomulikud" bioloogilised süsteemid, mis end Linné süsteemile vastandasid, pidid kasutama uusi kontseptuaalseid elemente. Nad rajanesid üldisel evolutsiooniteoorial. Kuid evolutsioon ise ei ole pelk looduslooline fakt, ta on teaduslik hüpotees, meie vaatlusandmete ja üldiste loodusnähtuste klassifitseerimise regulatiivne maksiim. Darwini teooria avas uue ja avarama horisondi, pakkudes täiuslikuma ja sidusama ülevaate

orgaanilise elu nähtustest. Mingil juhul ei lükanud see ümber Linné süsteemi, mida autor ka ise alati vaid sisseju hatavaks sammuks pidas. Ta oli täiesti teadlik, et on loo nud teatud mõttes vaid uue botaanilise terminoloogia, kuid ta oli veendunud selle terminoloogia verbaalses ja reaal ses väärtuses. *Nomina si nescis*, ütles ta, *perit et cognitio rerum.*

Selles mõttes näib, et keele ja teaduse vahel on katke matu järjepidevus. Nii keelelisi kui ka teaduslikke esmani metusi võib pidada ühe ja sama klassifitseerimisvaistu tu lemuseks ja tagajärjeks. See, mis keeles toimub alateadli kult, leiab teadusprotsessis teadliku kavatsuslikkuse ja metoodilise teostuse. Oma algusperioodil pidi teadus ka sutama esemete nimetusi nii, nagu neid kasutati tava keeles. Teadus kasutas neidsamu argisõnu põhilise tähtsuse ga elementide või nähtuste kvaliteetide kirjeldamisel. Esi mestes kreeka loodusfilosoofia süsteemides, Aristotelese teoorias, võime täheldada tavanimetuste suurt mõju tea duslikule mõtlemisele.[5] Kreeka mõtlemises ei ole see mõju siiski kaugeltki ainus ega peamine. Pythagorase ja esimeste pütagoorlaste ajal avastas kreeka filosoofia uue keele, arvude keele. See avastus tähendas tänapäeva tea duse sünnihetke.

Üks inimkonna valdavamaid kogemusi on, et loodus nähtustes — planeetide liikumises, Päikese ja Kuu tõusus ning aastaaegade vaheldumises — valitseb regulaarsus, teatud seaduspärasus. Isegi müütilises mõtlemises leidis see kogemus oma kindla koha ja iseloomuliku väljendu se. Siin kohtame esimesi märke, mis kinnitavad, et inime ne omas ettekujutust looduse üldisest korrapärast.[6] Ent juba ammu enne Pythagorast oli seda korrapära kirjelda tud, ja mitte ainult müütilistes terminites, vaid ka mate maatiliste sümbolite abil. Väga kummalisel viisil põimuvad

müütiline ja matemaatiline keel varastes Babüloonia ast roloogilistes süsteemides, mis pärinevad ajast umbes 3800 e.Kr. Tähtkujude eristamine ja sodiaagi kaheteistkümnene jaotus võeti kasutusele Babüloonia astronoomide poolt. Nende tulemusteni ei oleks jõutud ilma uue teoreetilise lähtealuseta. Kuid veel palju julgemat üldistust läks tarvis varase arvufilosoofia loomiseks. Pütagoorlaste koolkonna mõtlejad olid esimesed, kes käsitasid arvu kui kõikehõl mavat, tõeliselt universaalset elementi. Arvu kasutus ei ole nüüd enam piiratud mingi ühe ja erilise uurimisvald konnaga. Arv hõlmab kogu olemisringi. Kui Pythagoras tegi oma esimese suure avastuse, leides sõltuvussuhte heli kõrguse ja pillikeele pikkuse vahel, siis ei olnud tule vase filosoofilise ja matemaatilise mõtte edasiarenemise seisukohalt tähtis mitte avastuse fakt ise, vaid selle tõlgen damine. Pythagoras ei pidanud seda avastust eraldiseis vaks nähtuseks. Talle näis, et siin paljastub üks sügava maid saladusi — ilu saladus. Kreeka mõtlemises oli ilul alati olnud täiesti objektiivne tähendus. Ilu on tõde, reaal suse põhiline omadus. Kui helide harmoonias tunnetatav ilu taandub lihtsale suhtarvule, siis ongi ju arv see, mis il mutab meile kosmilise korra põhistruktuuri. "Arv," ütleb üks Pythagorase tekste, "on inimese mõtte juhtija ja õpe taja. Ilma selle väeta jääks kõik hämaraks ja segaseks."[7] Ilma arvuta ei elaks me mitte tõe, vaid eksituste ja pette kujutluste maailmas. Arvu ja ainult arvu abil leiame mõistusele kättesaadava universumi.

Et kõnealune universum on uus diskursiivne univer sum — et arvude maailm on sümboolne maailm —, see oli Pythagorase koolkonna mõtlejatele täiesti võõras aru saam. Siin, nagu kõigil teistelgi juhtudel, ei saadud sümbolit ja objekti rangelt eristada. Sümbol mitte ainult ei se letanud objekti, vaid astus sõna otseses mõttes objekti

asemele. Asjad ja nähtused ei olnud ainult arvudega seotud või arvudes väljendatavad, nad olid arvud. Meie oleme loobunud Pythagorase teesist, mis väidab arvu substantsiaalset reaalsust; me ei pea enam arvu tegelikkuse tuumaks. Kuid meil tuleb möönda, et arvu kasutamine on üks inimtunnetuse põhilisi funktsioone ja vältimatult vajalik lüli objektiviseerimise ulatuslikus protsessis. Nimetatud protsess algab keelest, kuid teadus annab talle täiesti uue kuju. Sest võrreldes keele sümboolsusega on arvu sümboolsusel hoopis teistsugune loogika. Keeles leiame esimesi klassifitseerimiskatseid, kuid neis katsetes puudub koordineeritus. Nad ei suuda jõuda tõelise süstematiseerimiseni. Pealegi puudub keelesümbolitel endilgi kindel ja süstemaatiline korrapära. Igal keelelisel mõistel on eriline "tähendusvaldkond". Sõnad on, nagu ütleb Gardiner, "valguskiired, mis valgustavad esmalt üht ja siis teist osa sellest väljast, kus asetseb lausega tähistatav nähtus või õigemini keerukas nähtuste kogum".[8] Kuid kõik need erinevad valguskiired ei koondu samasse punkti, nad on hajutatud ja eraldiseisvad. "Paljususe sünteesis" peab iga sõna alustama tühjalt kohalt.

Olukord muutub täielikult aga niipea, kui astume arvude valda. Ei saa rääkida iseseisvatest või eraldiseisvatest arvudest. Arvu olemus on alati sõltuvuslik, mitte absoluutne. Üksikarv on vaid koht üldises süsteemis. Tal ei ole iseenese olemist, enesega ammenduvat reaalsust. Tema tähendus määratakse sellega, milline on tema positsioon arvude süsteemis kui tervikus. Naturaalarvude jada on lõpmatu. See lõpmatus ei sea piire meie teoreetilisele tunnetusele. Ent see ei tähenda määratlematust, *apeiron*'it Platoni mõttes — pigem vastupidi. Arvude jadas puuduvad välised piirid, puudub "lõpp-punkt". Kuid me kohtame siin piire, mis tulenevad sisemisest loogikast. Kõik

punktid on seotud ühise sidemega. Nad tulenevad ühest ja samast loovast suhtest — suhtest, mis seob arvu n talle vahetult järgneva arvuga (n+1). Kõik täisarvude omadused on tuletatavad sellest ülimalt lihtsast suhtest. Selle süsteemi tunnuseks ja suurimaks loogiliseks eeliseks on tema absoluutne selgus. Tänapäeva teooriates — Frege, Russelli, Peano ja Dedekindi teooriates — on arv kaotanud kõik oma ontoloogilised saladused. Me mõistame teda kui uut ja võimsat sümbolit, mis teaduslikke eesmärke silmas pidades on mõõtmatult eelistatavam keele sümboolsusele. Enam pole tegemist üksikute sõnadega, vaid kindlate tähistega, mis edenevad muutmatu põhikava järgi ning väljendavad selget ja konkreetset strukturaalset korrapära.

Ometi tähendas Pythagorase avastus alles esimest sammu loodusteaduste arenguteel. Ühe uue ootamatu fakti ilmnemine muutis kogu Pythagorase arvuteooria korraga küsitavaks. Kui pütagoorlased märkasid, et täisnurkses kolmnurgas ei ole täisnurga vastas asetseval ja kahel ülejäänud küljel ühist mõõtsuhet, seisid nad silmitsi täiesti uue probleemiga. Kogu kreeka mõtlemise ajaloos, eriti Platoni dialoogides, on märgata selle probleemi kajastusi. See tähistab tõelist kriisi kreeka matemaatikas. Ükski antiikaja mõtleja ei suutnud seda probleemi lahendada tänapäeval tuntud meetoditega, niinimetatud "irratsionaalarvude" kasutuselevõtmisega. Kreeka loogika ja matemaatika seisukohast oleksid irratsionaalarvud tähendanud terminoloogilist vastuolu. Nad olid ἄρρητον, asi, millest ei saa mõelda ega kõnelda.[9] Kuna arvu defineeriti kui täisarvu või täisarvude suhet, siis ühismõõduta suurus oli suurus, millel puudus igasugune arvuline väljendus, ning mis tühistas ja muutis nulliks kogu arvuloogikasse peidetud jõu. Pütagoorlased olid otsinud ja leidnud arvus kõigi olendite

ja tunnetusviiside, aistingute, tajumuste ja mõtete täiusli
ku harmoonia. Siitpeale näis, et aritmeetika, geomeetria,
füüsika, muusika ja astronoomia moodustavad ühtse ja si
dusa terviku. Kõik asjad nii taevas kui maa peal muutusid
"arvuks ja harmooniaks".[10] Kuid ühismõõduta suuruste
avastamine tähendas selle teesi kokkuvarisemist. Pärast
seda ei saanud enam olla tõelist harmooniat aritmeetika ja
geomeetria vahel, diskreetsete ja pidevate hulkade vahel.

Harmoonia taastamiseks kulus matemaatilisel ja filo
soofilisel mõttel palju sajandeid pingelist tööd. Matemaa
tilise kontiinuumi loogiline teooria on üks matemaatilise
mõtte hilisemaid saavutusi.[11] Ilma niisuguse teooriata tun
dus uute arvude loomine — murdude, irratsionaalarvude
jne. avastamine — ikka äärmiselt küsitava ja kahtlase otte
võtmisena. Kui inimmõte suudab omal jõul luua suvalisi
uusi nähtustehulki, siis peame täielikult muutma oma et
tekujutust objektiivsest tõest. Kuid seegi vastuolu kaotab
oma teravuse niipea, kui võtame arvesse arvu sümboolse
iseloomu. Selgub, et uute arvuliikide kasutuselevõtmisega
ei loo me mitte uusi objekte, vaid uusi sümboleid. Sellest
seisukohast on naturaalarvud samal tasandil murd- või ir
ratsionaalarvudega. Naturaalarvud ei kujuta ega kirjelda
konkreetseid asju, füüsilisi objekte. Pigem väljendavad
nad lihtsaid suhteid. Ja naturaalarvude valdkonna laien
damine, uute alade hõlmamine, tähendab lihtsalt niisu
guste uute sümbolite kasutuselevõtmist, mille abil on või
malik kirjeldada kõrgema astme suhteid. Uued arvud ei
ole enam lihtsate suhete sümbolid, vaid "suhete suhete",
"suhete suhete suhete" jne. sümbolid. Kõik see aga ei eri
ne põhimõtteliselt täisarvude olemusest, vaid selgitab ja
kinnitab seda olemust. Et ületada lõhet täisarvude vahel,
mis moodustavad diskreetseid hulki, ja füüsiliste sünd
muste vahel, mis sisalduvad aja ja ruumi kontiinuumis, oli

matemaatiline mõte sunnitud leidma uue vahendi. Kui arv
oleks "asi" — *substantia guae in se est et per se concipitur*,
osutuks kogu probleem lahendamatuks. Aga kuna tege
mist on sümboolse keelega, on tarvis lihtsalt välja töötada
selle keele sidus sõnavara, morfoloogia ja süntaks. Vajalik
pole mitte arvu loomuse ja olemuse muutumine, vaid üks
nes tähenduse muutumine. Matemaatiline filosoofia pidi
tõestama, et see muutus ei vii kahetähenduslikkuse või
vastuolulisuseni — et hulgad, mida pole võimalik täpselt
väljendada täisarvude või nende suhete abil, muutuvad
uute sümbolite kasutuselevõtmisega täielikult mõisteta
vaks ja väljendatavaks.

Et kõik geomeetrilised küsimused niisugust muutust
võimaldavad, oli üks uusaja filosoofia esimesi suuri avas
tusi. Descartes'i analüütiline geomeetria oli esimene
veenev eelpoolmainitud laiendamise ja arvu vahelise suh
te tõestus. Siitpeale lakkas geomeetria keel olemast erili
ne väljendusvahend. Sellest sai palju üldpädevama keele,
mathesis universalis'e osa. Kuid Descartes ei suutnud
veel kogu füüsilist maailma, nii mateeria kui liikumise
maailma, võrdselt valitseda. Tema matemaatilise füüsika
loomise katsed olid määratud ebaõnnestumisele. Füüsilise
maailma materjal koosneb meeleandmetest ja meeleand
mete tõrksad ja raskestitöödeldavad faktid näisid Des
cartes'i loogilise ja ratsionaalse mõtte kõigile allutamiskat
setele edukalt vastu seisvat. Tema füüsika jäi juhuslike
oletuste põiminguks. Ent kuigi Descartes valis ebaõiged
füüsikalised vahendid, ei valinud ta ometi ebaõigeid filo
soofilisi põhisihte. Temast alates olid need sihid arusaada
vad ja kindlalt fikseeritud. Kõigis oma harudes püüdles
füüsika nüüd ühe ja sama eesmärgi poole: ta taotles allu
tada kogu loodusnähtuste maailm arvu ülemvõimu alla.

Ei klassikaline ega moodne füüsika erine selle metodo-
loogilise peaeesmärgi püstitamise seisukohalt. Kvantmeh-
haanika on teatud mõttes klassikalise pütagoorliku ideaali
taassünd, uuenemine ja kinnitus. Kuid siingi tuli kasutu-
sele võtta palju abstraktsem sümbolite keel. Kui Demo-
kritos kirjeldas aatomite ülesehitust, pidi ta abiks võtma
meeltemaailma analoogiad. Ta andis aatomist pildi, mis
sarnaneb meie makrokosmose tavaobjektidega. Aatomid
erinesid üksteisest kuju, suuruse ja ehituse poolest. Nen-
de omavahelisi seoseid seletati materiaalsete sidemete abil;
üksikaatomid olid varustatud konksukeste ja silmadega,
kuulikeste ja lohukestega, mis muutis nad haakuvaks. Kogu
see kujundlikkus, piltlik näitlikkus, on tänapäeva aatomi-
teooriatest kadunud. Bohri aatomimudelis ei kasutata vä-
himalgi määral pildikeelt. Teadus ei räägi enam argiste
meeleliste kogemuste keeles, vaid pütagoorlaste keeles.
Puhas arvusümboolika tõrjub kõrvale ja asendab tavakõ-
nele omase sümboolika.

Mitte ainult makrokosmos, vaid ka mikrokosmos —
aatomisiseste nähtuste maailm — on nüüd selles keeles
kirjeldatav; asjaolu, mis avas võimaluse täiesti uuele
süstemaatilisele tõlgendusviisile. "Pärast spektraalanalüü-
si avastamist," kirjutas Arnold Sommerfeld oma raamatu
Aatomite struktuur ja spektrijooned eessõnas,[12]

> ei kahelnud ükski füüsikalise ettevalmistuse saanud inimene,
> et aatomi probleem lahendatakse kindlasti, kui füüsikud on
> õppinud mõistma spektri keelt. Spektroskoopiliste uuringute
> kuuekümne aasta jooksul kogutud materjal oli nii mitme-
> külgne ja tohutu, et esmapilgul näis olevat võimatu seda lahti
> harutada. ... Kuid see, mida me tänapäeval spektri keelest
> teame, on tõeline "sfääride muusika" aatomis eneses, sise-
> miste suhete võrgustik, korrapära ja harmoonia, mis paljusu-
> se ja mitmekesisuse taustal veelgi eredamalt esile tuleb. ...
> Kõik spektrijoonte- ja aatomiteooria üldised seadused lähtu-

> vad tegelikult kvantteooriast. See on see salapärane *orga-*
> *non*, mille abil Loodus mängib spektrimuusikat, ja mille rüt-
> mi järgi ta reguleerib aatomite ja aatomituumade struktuuri.

Keemia ajalugu on üks eredamaid näiteid eelpoolmaini-
tud muutuse kohta teaduskeeles. Keemia astus "teaduse
peateele" palju hiljem kui füüsika. Päris kindlasti ei olnud
see uute empiiriliste andmete puudumine, mis paljude sa-
jandite vältel pärssis keemiateaduse arengut, hoides seda
eelteaduslike mõistete kammitsais. Kui uurime alkeemia
ajalugu, siis näeme, et alkeemikutel oli hämmastav tähele-
panuvõime. Nad kogusid kokku tohutul hulgal väärtuslik-
ke fakte, toormaterjali, ilma milleta keemiateadus vaevalt
oleks suutnud välja areneda.[13] Kuid selle toormaterjali
esitamise vorm oli küllaltki algeline. Kui alkeemik püüdis
oma tähelepanekuid sõnastada, polnud tema käsutuses
mingit muud vahendit peale pool-mütoloogilise keele,
mis kubises hämaratähenduslikest ja ebamäärastest termi-
nitest. Ta võis kõnelda vaid metafooride ja allegooriate,
mitte aga teaduslike mõistete abil. Hämaravõitu keel jättis
jälje kogu alkeemiku loodusemõistmisele. Loodus oli tema
jaoks salapäraste kvaliteetide valdkond, mida võisid mõista
vaid pühendatud, salakunstimeistrid. Keemiateadus võtab
uue suuna alles renessansiajal. "Iatrokeemia" koolkonda-
des muutub valdavaks bioloogiline ja meditsiiniline uuri-
mistegevus. Kuid keemiliste probleemide tõeliselt teadus-
liku käsitlemiseni jõutakse alles seitsmeteistkümnendal
sajandil. Robert Boyle'i *Chymista scepticus* (1677) on esi-
meseks silmapaistvaks näiteks uusaegsest — looduse ja
loodusseaduste uuele mõistmisele rajatud — ideaalist kee-
mia vallas. Kuid isegi siin, ja hiljem flogistoniteooria aren-
gus, täheldame pelgalt kvalitatiivset käsitlust keemiliste
protsesside kirjeldamisel. Alles kaheksateistkümnenda sa-
jandi lõpul, Lavoisier' ajal, õppis keemiateadus kõnelema

kvantitatiivset keelt. Sellest hetkest alates võib märgata kiiret edasiliikumist. Kui Dalton avastas kordsete suhete seaduse, avanes keemia jaoks uus arenguvõimalus. Arvu mõjujõud sai täieliku eluõiguse. Ometi säilis keemiateaduses ulatuslikke alasid, mis ikka veel polnud arvulistele seaduspärasustele täielikult allutatud. Keemiliste elementide loetelu põhines empiirilisel kogemusel, see ei sõltunud mingist kindlast printsiibist ega väljendanud süstemaatilist korrapära. Kuid seegi viimane takistus kõrvaldati keemiliste elementide perioodilisussüsteemi avastamisega. Iga element leidis sidusas süsteemis oma koha, mis märgiti aatomnumbriga. "Tegelikult on aatomnumber lihtsalt niisugune number, mis määrab elemendi positsiooni loogilises süsteemis, kusjuures iga elemendi järjekorra määramisel võetakse arvesse vastavaid keemilisi suhteid." Perioodilisussüsteemi alusel oli võimalik senitundmatuid elemente ette arvata ja avastada. Nii saavutas keemia uue matemaatilise ja deduktiivse struktuuri.[14]

Sedasama üldist suundumust märkame ka bioloogia ajaloos. Nagu kõik teisedki loodusteadused pidi bioloogia alustama faktide klassifitseerimisest, juhindudes esialgu igapäevakeele liigimõistetest. Teaduslik bioloogia andis mõistetele juba palju täpsema tähenduse. Aristotelese zooloogiline ja Theophrastose botaaniline süsteem annavad tunnistust loogilisest terviklikkusest ja metodoloogilisest korrapärast. Kuid tänapäeva bioloogias on kõik need varased klassifikatsioonid taandunud uue ideaali ees. Bioloogia suundub aegamisi "deduktiivselt formuleeritud teooria" ajajärku. "Iga teadus teeb normaalse aregu käigus läbi kaks perioodi —" ütleb professor Northrop,

> esimest me nimetame loodusloolliseks perioodiks, teist aga postulatiivselt määratletud teooria perioodiks. Mõlemat perioodi iseloomustab teatud kindel teaduslik käsitlusviis. Loodusloolist käsitlusviisi nimetame tähelepanekutele rajatud käsitlusviisiks, postulatiivselt määratletud perioodil aga valitseb postulaatidele rajatud käsitlus. Tähelepanekutele toetuv käsitlusviis saavutab oma täieliku tähendussisu vahetult tajutavatele nähtustele toetudes. Postulatiivse käsitluse tähendussisu on aga määratletud deduktiivse teooria postulaatidega.[15]

Et matemaatika on universaalne sümboolne keel, mis ei tegele asjade kirjeldamisega, vaid väljendab üldisi suhteid — see on arusaam, mis ilmneb filosoofia ajaloos küllaltki hilja. Sellele eeldusele toetuv matemaatikateooria kerkib esile alles seitsmeteistkümnendal sajandil. Leibniz oli esimene uusaegne mõtleja, kellel oli selge arusaamine matemaatikasümbolite tõelisest iseloomust ja kes tegi selle põhjal otsekohe ka viljakaid ja üldistusvõimelisi järeldusi. Selles mõttes ei erine matemaatika ajalugu teiste sümboolsete vormide ajaloost. Isegi matemaatika jaoks osutus sümboolse mõtlemise uue dimensiooni avastamine äärmiselt raskeks. Matemaatikud kasutasid küll niisugust mõtlemist juba ammu enne seda, kui nad suutsid selle omalaadset loogilist iseloomu seletada. Nii nagu keele ja kunsti sümbolid on ka matemaatilised sümbolid esialgu ümbritsetud maagilise õhustikuga. Neile lähenetakse usulise aukartuse ja lugupidamisega. Hiljem kujuneb sellest religioossest ja müstilisest hoiakust aegamisi omamoodi metafüüsiline usk. Platoni filosoofias ei ole arv enam salapäraga ümbritsetud. Vastupidi, seda peetakse intellektuaalse maailma tõeliseks keskmeks — arvust on saanud tõe ja mõistmisvõime võti. Kui Platon kõrges vanuses esitas oma ideedemaailma teooria, siis püüdis ta seda kirjeldada puhaste arvude keeles. Tema jaoks on matemaatika üleminekuaste, mis jääb meelelise ja meelteülese maailma vahele. Platongi on tõeline pütagoorlane — ja pütagoorlasena on

ta veendunud, et arvu mõjujõud hõlmab kogu nähtavat maailma. Kuid arvu metafüüsilist olemust ei ole võimalik ilmutada nähtavate fenomenide abil. Need fenomenid on küll osa arvu olemusest, kuid nad ei suuda seda adekvaatselt väljendada — nad on paratamatult puudulikud. Oleks eksitus pidada nähtavaid arve — mis leiduvad loodusnähtustes, taevakehade liikumises — tõelisteks matemaatilisteks arvudeks. Need, mida me siin näeme, on vaid puhaste ideaalsete arvude "indikaatorid" (παραδείγματα). Ideaalseid arve saab haarata vaid mõistuse ja mõtlemise, mitte aga nägemise abil.

> Helendavaid taevaid tuleb kasutada kui mudelit ja silmas pidada seda ülemat teadmist: nende ilu on nagu kujude või piltide ilu, mis on maalitud Daidalose või mõne teise suurepärase kunstniku käega, ja mida meil on õnnestunud vaadata; iga geomeeter, kes neid näeb, hindab nende täiuslikkust ja peenust, kuid ta ei arva kunagi, et võiks neis leida tõelise võrdsuse või kahekordsuse või mingite teiste proportsioonide tõe. … Kas tõeline astronoom ei tunne sedasama, kui ta vaatleb tähtede liikumist? Kas ta ei mõtle, et taevaesemed on nende looja poolt kõige täiuslikumal viisil kujundatud? Kuid iialgi ei mõtle ta, et päeva ja öö mõõdud või nende suhe kuuga või kuu suhe aastaga või tähtede suhe nendega ja omavahel või mingid teised materiaalsed ja nähtavad asjad võiksid olla igavesed ja hälvete eest kaitstud — see oleks absurdne; ja samavõrd absurdne on näha niipalju vaeva nende täpse tõe uurimisega.[16]

Tänapäeva epistemoloogia ei jaga enam seda platonlikku arvukäsitust. Ta ei pea matemaatikat enam asjade uurimiseks, olgu need siis nähtavad või nähtamatud, vaid suhete ja suhtetüüpide uurimiseks. Arvu objektiivsusest rääkides ei pea me seda mingiks iseseisvaks metafüüsiliseks või füüsiliseks üksuseks. Me tahame vaid öelda, et arv on looduse ja reaalsuse avastamise vahend. Teaduse ajalugu

pakub meile selle järjepideva intellektuaalse protsessi kohta ilmekaid näiteid. Matemaatiline mõte jõuab sageli füüsikalisest uurimisest ette. Kõige olulisemad matemaatilised teooriad ei tulene vahetutest praktilistest või tehnilistest vajadustest. Neid mõistetakse üldiste mõtteskeemidena, mis eelnevad konkreetsele rakendusele. Kui Einstein arendas välja relatiivsusteooria, siis pöördus ta tagasi Riemanni geomeetria juurde, mis oli juba ammu olemas, kuid mida Riemann pidas vaid loogiliseks tõenäosuseks. Ometi oli ta veendunud, et tegelike faktide kirjeldamiseks läheb sedalaadi tõenäosust tarvis. Me vajame matemaatilise sümboolsuse erinevate vormide loomisel täielikku vabadust, et varustada füüsikalist uurimist kõigi vajalike mõtlemisvahenditega. Loodus on ammendamatu — ta pakub alati uusi ja ootamatuid probleeme. Me ei saa fakte ennetada, kuid sümboolse mõtlemise abil võime end faktide tõlgendamiseks ette valmistada.

Kui nõustume selle seisukohaga, võime leida vastuse ühele tänapäeva loodusteaduse kõige keerulisemale ja vaieldavamale probleemile — determinismi probleemile. Teadus ei vaja mitte metafüüsilist, vaid metodoloogilist determinismi. Me võime vaidlustada mehhaanilise determinismi, mis on leidnud väljenduse Laplace'i kuulsas sõnastuses.[17] Kuid tõelisele teaduslikule determinismile, arvu determinismile, ei saa samasuguseid vastuväiteid esitada. Me ei pea arvu enam salapäraseks jõuks või asjade metafüüsiliseks olemuseks. Me mõistame teda erilise tunnetusvahendina. Seda seisukohta ei muuda küsitavaks tõenäoliselt ükski tänapäeva füüsika saavutus. Kvantmehhaanika areng on näidanud, et matemaatiline keel on palju rikkam ja paindlikum kui klassikalise füüsika teooriates märgati. Seda keelt saab kohaldada uutele probleemidele ja vajadustele. Kui Heisenberg oma teooria välja pakkus,

siis kasutas ta algebralise sümboolsuse uut vormi. Niisugust sümboolsuse vormi, millega võrreldes mõned tavalised algebra reeglid osutusid puudulikeks. Ent arvu kõige üldisem vorm jääb püsima ka kõigis tulevastes mõtteskeemides. Gauss ütles, et matemaatika on teaduse kuningan na ja aritmeetika on matemaatika kuninganna. Ajaloolises ülevaates matemaatilise mõtte kujunemise kohta üheksateistkümnendal sajandil väitis Felix Klein, et selle kujunemise üks iseloomulikumaid tunnuseid on jätkuv matemaatika "aritmetiseerumine".[18] Ka füüsikateaduse ajaloos on see aritmetiseerumisprotsess jälgitav. Hamiltoni kvaternioonidest kuni kvantmehhaanika erinevate süsteemideni võime leida üha keerukamaid ja keerukamaid algebralise sümboolsuse esinemisvorme. Teadlane tegutseb põhimõttel, et isegi kõige keerulisematel juhtudel õnnestub tal lõpuks leida adekvaatne sümbolite süsteem, mis võimaldab tal oma tähelepanekuid kirjeldada universaalses ja üldarusaadavas keeles.

On tõsi, et teadlane ei esita selle põhimõtte kohta loogilisi ega empiirilisi tõestusi. Ainus tõestus on tema töö. Ta tunnistab arvulise determinismi printsiipi lihtsalt suunava maksiimina, regulatiivse ideena, mis annab ta tööle loogilise koherentsuse ja süstemaatilise terviklikkuse. Selle teadusliku mõtlemise üldise iseloomu kohta leidub minu meelest üks parimaid sõnastusi Helmholtzi teoses *Traktaat füsioloogilisest optikast*. Helmholtz ütleb, et kui meie teadusliku tunnetuse printsiibid — näiteks põhjuslikkuse seadus — kujutaksid endast vaid empiirilisi reegleid, oleks neid väga raske induktiivselt tõestada. Me võiksime parimal juhul öelda, et need printsiibid ei ole palju tõesemad kui meteoroloogia reeglid, näiteks tuule pöördumise seaduspärasused jne. Kuid neil printsiipidel on puhtalt loogikaseaduste iseloom, sest neist tuletatud

järeldused ei puuduta meie tegelikke kogemusi või pelgalt looduse fakte, vaid meie loodusetõlgendust.

> Meie loodusnähtuste mõistmise protsess tähendab, et me püüame leida üldmõisteid ja loodusseadusi. Loodusseadused on vaid üldmõisted, mis tähistavad looduses toimuvaid muutusi. ... Järelikult, kui me ei suuda loodusnähtustes seaduspärasusi leida ..., kaotame ühtlasi võimaluse neid nähtusi mõista.
>
> Ometi tuleb meil nende mõistmist taotleda. Pole mingit teist teed, kuidas neid saaks mõtlemisele allutada. Ja nii tuleb meil neid uurides lähtuda eeldusest, et nad on mõistetavad. Järelikult — küllaldase põhjuse seadus ei ole tegelikult midagi muud kui meie mõtlemisvõime nõue koondada kõik pertseptsioonid enda kontrolli alla. See ei ole loodusseadus. Meie mõtlemisvõime on üldiste kontseptsioonide moodustamise vahend. Tal poleks midagi tegemist meie meeleaistingute ja kogemustega, kui ta ei suudaks moodustada üldisi kontseptsioone ja seadusi. ... Peale meie mõtlemisvõime ei leidu mingit teist samavõrd süstemaatilist viisi välise maailma mõistmiseks. Nõnda siis, kui me ei suuda asja sõnastada, ei suuda me ka kujutleda, et see asi eksisteerib.[19]

Need sõnad kirjeldavad väga selgelt teadusliku mõtlemise üldist hoiakut. Teadlane teab, et leidub veel hulgaliselt nähtusi, mida pole senini suudetud rangetele seaduspärasustele ja täpsetele arvulistele reeglitele allutada. Ometi jääb ta ustavaks pütagoorlikule usutunnistusele: ta usub, et loodus nii tervikuna kui üksikvaldkondades on "arv ja harmoonia". Looduse mõõtmatuse ees on paljud suured teadlased tundnud ilmselt sedasama erilist tunnet, mis väljendub Newtoni kuulsates sõnades. Nad on ilmselt mõelnud, et oma töös on nad nagu lapsed, kes jalutavad mõõtmatu ookeani kaldal ja lõbustavad end juhuslike, eri värvi ja erikujuliste kivide korjamisega. See tagasihoidlikkus on mõistetav, kuid ei väljenda ega kirjelda tõeliselt ja

täielikult teadlase tööd. Teadlane ei saavuta oma eesmärki looduse tõsiasjadele täpselt kuuletumata. Kuid see kuuletumine ei tähenda passiivset allumist. Suurte loodusteadlaste — Galilei ja Newtoni, Maxwelli ja Helmholtzi, Plancki ja Einsteini — töö ei seisnenud ainult faktide kogumises; see oli teoreetiline ja järelikult konstruktiivne töö. Spontaansus ja loovus on igasuguse inimtegevuse tuumaks. See on inimese ülim võime, mis samas määratleb inimliku maailma loomulikud piirid. Keeles, religioonis, kunstis ja teaduses ei või inimene teha enamat, kui üles ehitada omaenda maailma — sümboolset maailma, mis võimaldab tal oma inimeseksolemise kogemust mõista ja tõlgendada, sõnastada ja korrastada, sünteesida ja üldistada.

XII
KOKKUVÕTE JA JÄRELDUSED

—

Kui heidame oma pika teekonna lõpul pilgu tagasi sinna, kust alustasime, siis tekib vahest kahtlus, kas oleme ikka eesmärgi saavutanud. Kultuurifilosoofia saab alguse veendumusest, et inimkultuuri maailm ei ole lihtsalt lõdvalt seotud irdsete faktide kogum. Kultuurifilosoofia püüab mõista neid fakte kui süsteemi, kui orgaanilist tervikut. Empiirilisest või ajaloolisest vaatenurgast näib kultuuriandmete kogumine osutuvat piisavaks. Sel juhul huvitab meid inimliku elu haare. Me süveneme üksiknähtuste uurimisse kogu nende paljususes ja mitmekesisuses; tunneme heameelt inimloomuse polükroomiast ja polüfoonniast. Kuid filosoofiline analüüs seab endale teistsuguse ülesande. Nii selle lähtepunkt kui tööhüpotees peituvad veendumuses, et mitmesuguseid ja näiliselt hajutatud kiiri on võimalik koondada ja ühisele keskmele suunata. Faktid taandatakse vormidele, samas eeldades, et need vormid on sisemiselt ühtsed. Kuid kas oleme suutnud seda põhilist väidet tõestada? Kas selle raamatu üksikpeatükid ei näita just vastupidist? Oleme pidanud kogu aeg rõhutama erinevate sümboolsete vormide — müüdi, keele, kunsti, religiooni, ajaloo ja teaduse — spetsiifilist iseloomu ja ülesehitust. Uurimuse seda tahku silmas pidades peaksime ehk eelistama hoopis vastupidist teesi, inimkultuuri katkendlikkuse ja äärmise heterogeensuse teesi.

Puht-ontoloogilisest ja -metafüüsilisest seisukohast oleks sellele teesile tõepoolest väga raske vastu vaielda. Kuid kriitilise filosoofia jaoks omandab kogu probleem hoopis teise näo. Me ei ole kohustatud tõestama inimese olemuslikku ühtsust. Inimest ei peeta siin enam lihtsalt substantsiks, mis eksisteerib iseeneses ja mida saab tunda ma õppida tema enese varal. Inimese ühtsust mõistetakse funktsionaalse ühtsusena. Niisugune ühtsus ei eelda erinevate struktuurielementide homogeensust. Ta mitte ainult ei mööna, vaid koguni nõuab oma koostisosade paljusust ja erilaadsust. Tegemist on dialektilise ühtsusega, vastandite kooseksiteerimisega.

"Inimesed ei saa aru," ütles Herakleitos, "kuidas see, mis on kistud eri suundadesse, leiab iseendaga kooskõla — harmoonia vastandlikkuses — nagu vibu või lüüra."[1] Et avada niisuguse harmoonia sisu, ei ole tarvis tõestada nende erinevate jõudude samasust või sarnasust, millest see harmoonia tekib. Inimkultuuri erinevad vormid ei püsi koos mitte loomuomase samasuse, vaid põhieesmärkide kooskõlastatuse tõttu. Kui kultuur üldse on tasakaalustatud, siis saab rääkida ikkagi vaid dünaamilisest, mitte staatilisest tasakaalust; tegemist on vastandlike jõudude võitluse tulemusega. See võitlus ei välista "peidetud harmooniat", mis Herakleitose arvates "on parem kui ilmne".[2]

Aristotelese määratlus, et inimene on "ühiskondlik loom", pole siiski päris piisav. Tema definitsioon annab meile küll üldise soomõiste, kuid ei väljenda spetsiifilisi erinevusi. Ühiskondlikkus kui niisugune ei ole inimese ainus tunnus, kõnelemata sellest, et see oleks ainuüksi inimesele omane joon. Niinimetatud loomsetes ühiskondades, mesilaste või sipelgate riigis, märkame selge töö-jaotuse ja üllatavalt keeruka ühiskondliku organiseerituse

olemasolu. Ent inimeste puhul ei toimi ühiskondlikkus ainult tegevuse vallas nagu loomadel, vaid ka mõtete ja tunnete vallas. Keel, müüt, kunst, religioon ja teadus on selle kõrgema ühiskondliku vormi osad ja konstitutiivsed tingimused. Need on vahendid, mille abil orgaanilises looduses esinevad ühiskondliku elu vormid arenevad uuele tasemele, ühiskondliku teadvuse tasemele. Inimese ühiskondlik teadvus sõltub kahest seigast: identifitseerimis- ja eristamisvõimest. Inimene ei suuda ennast leida ega saada teadlikuks oma individuaalsusest teisiti kui ainult ühiskondliku elu vahendusel. Kuid see vahendus-element tähendab palju rohkemat kui lihtsalt välist määravat jõudu. Inimene allub oma ühiskonna reeglitele täpselt samamoodi nagu loomgi, kuid lisaks sellele evib ta võimet aktiivselt osaleda ühiskondliku elu vormide loomisel ja muutmisel. Inimühiskonna algperioodil on see aktiivsus vaevalt märgatav, minimaalne. Kuid mida edasi, seda ilmsemaks ja tähtsamaks see tunnusjoon muutub. Niisugust aeglast arengut on võimalik täheldada peaaegu kõigis inimkultuuri vormides.

On üldteada, et paljudes ühistegevust nõudvates toimingutes saavutavad loomad mitte ainult inimesega võrdseid, vaid teatud mõttes koguni paremaid tulemusi. Sageli viidatakse, et mesilased tegutsevad kärgi ehitades suurepäraste geomeetriatundjatena, ilmutades ülimat täpsust ja hoolikust. Niisugune tegevus eeldab väga keerukat koostöö- ja koordineerimisvõimet. Kuid üheski sedalaadi loomses tegevusvaldkonnas ei leidu individuaalseid jooni. Kõik tulemused saavutatakse ühel ja samal viisil vastavalt samadele muutumatutele reeglitele. Individuaalsete valikute või võimete kasutamiseks ei jää mingisugust vabadust. Alles loomse elu kõrgematel astmetel kohtame esimesi märke individualiseerumisest. Wolfgang Koehleri

tähelepanekud inimahvide kohta näivad osutavat, et arukuse ja oskuste seisukohalt esineb nende loomade vahel suuri erinevusi. Üks neist võib lahendada ülesande, mis teisele lahendamatuks jääbki. Võime rääkida koguni individuaalsetest "leiutistest". Kuid loomse elu jaoks tervikuna on see kõik ikkagi tähtsusetu. Loomne elu on määratletud üldiste bioloogiliste seadustega, mille kohaselt õpitud tunnused ei kandu pärilikkuse teel edasi. Saavutused, milleni üksikorganism oma elu jooksul võib jõuda, on määratud püsima vaid tema eksistentsi vältel; need ei mõjuta liigi kui terviku olelust. Isegi inimene ei ole selle bioloogilise üldreegli suhtes erand. Kuid inimene on avastanud enneolematu võimaluse, kuidas oma saavutusi kinnistada ja edasi anda. Inimene ei saa elada ilma oma elu väljendamata. Ja erinevad väljendusviisid moodustavad uue valdkonna. Neil väljendusviisidel on oma elu, teatud igavikulisus, mille abil nad annavad püsivuse inimese individuaalsele ja efemeersele eksistentsile. Kogu inimese tegevuses peitub fundamentaalne polaarsus, mida võib erinevalt kirjeldada. Võime rääkida pingest püsikindluse ja arengu vahel, võime rääkida suundumusest, mis püüab luua kindlaid ja muutumatuid eluvorme, ja teisest suundumusest, mis püüab seda jäika skeemi lõhkuda. Inimene on kistud nende kahe suundumuse valda, millest üks tahab vanu vorme säilitada ja teine taotleb luua uusi. Traditsiooni ja uuenduste, jäljendavate ja loovate jõudude vahel käib pidev võitlus. See dualism esineb kõigil kultuurilise elu aladel. Erinev on vaid vastandlike tegurite omavaheline proportsioon. Kord näib ülekaalus olevat üks, siis teine tegur. See, milline see ülekaal on, määrabki suures osas üksikute vormide omadused ja annab igaühele neist tema iseloomuliku väliskuju.

Müüdis ja loodusrahvaste religioonides on suundumus püsikindlusele nii tugev, et vastaspoolus kaalutakse täielikult üles. Mainitud kaks kultuurinähtust näivad olevat kõige konservatiivsemad jõud inimkonna elus. Müütiline mõte on oma lähtealuselt ja põhiolemuselt traditsiooniline mõte. Müüdil pole nimelt mingit võimalust inimelu olevikuvormi teisiti mõista, seletada ja tõlgendada kui ainult nõnda, et ta selle kaugesse minevikku taandab. Kõik, mille juured ulatuvad müütilisse minevikku, kõik, mis on alati olnud ja eksisteerinud igiammustest aegadest peale — see on kindel ja vaieldamatu. Selle küsitavaks kuulutamine tähendaks pühaduseteotust. Loodusinimese jaoks pole pühamat kui iidsuse pühadus. Iidsus annab kõigile asjadele, nii füüsilistele esemetele kui inimeste tavadele nende väärtuse, nende väärikuse, nende moraalse ja religioosse kaalu. Et seda väärikust hoida, on vältimatult vajalik jätkata ja säilitada inimelu korrapära samal ja muutumatul kujul. Järjepidevuse katkemine hävitaks müütilise ja religioosse elu olemusliku tuuma. Loodusrahvaste arusaamade kohaselt tähendaks väikseimgi muutus väljakujunenud skeemis hukatust. Maagilised vormelid, loitsud ja manamised, usulise toimingu üksikud osad, ohverdamine ja palve — kõik see peab taas ja taas toimuma ühe ja sama muutumatu korra järgi. Iga kõrvalekaldumine hävitaks maagilise sõna või religioosse riituse väe ja toimejõu. Järelikult ei saa loodususund jätta mingit ruumi üksikinimese mõttevabadusele. Usund teeb ettekirjutusi kindla, jäiga ja püha reeglistiku näol mitte ainult kogu inimese tegevuse, vaid ka tunnete kohta. Inimese elu on pideva surve all. Ta on suletud kitsasse positiivsete ja negatiivsete nõudmiste ringi, pühitsemiste ja keeldude, tavade ja tabude ringi. Ometi näitab religiooni ajalugu, et see esialgne religioosse mõtlemise vorm ei väljenda veel kaugeltki oma

tõelist tähendust ja eesmärki. Siingi leiame märke pidevast liikumisest vastassuunas. Vanne, mille alla ürgne müütiline ja religioosne mõte inimelu asetas, leevendub ajapikku ja näib viimaks kaotavat siduva jõu. Kerkib esile uus dünaamiline religiooni vorm, mis avab senitundmatu moraalse ja usulise elu perspektiivi. Selles dünaamilises religioonis on individuaalsed jõud saanud ülekaalu stabiliseerimisele orienteeritud jõudude üle. Religioosne elu on saavutanud küpsuse ja vabaduse; ta on murdnud jäiga traditsionalismi lummuse.[3]

Kui siirdume müütilise ja religioosse mõtte alalt keele juurde, leiame siitki — kuigi teisel kujul — põhimõtteliselt sama fundamentaalse protsessi. Ka keel on üks tugevamaid konservatiivseid jõude inimkultuuris. Ilma konservatiivsuseta ei saaks ta täita oma peamist ülesannet — olla kommunikatsioonivahendiks. Kommunikatsioon eeldab rangeid reegleid. Et vastu seista aja hajutavatele ja hävitavatele jõududele, peavad keelelised sümbolid ja vormid evima püsikindlust ja järjepidevust. Ometi ei ole hääliku- ja tähendusmuutused keele arengus lihtsalt juhuslikud kõrvalnähtused. Nad on selle arengu olemuslikud ja vältimatud tingimused. Üks pideva muutustejada peamisi põhjusi seisneb asjaolus, et keelt tuleb ühelt generatsioonilt teisele edasi anda. See edasiandmine oleks võimatu kindlate ja muutumatute keelevormide pelga kordamise teel. Keele omandamine nõuab alati aktiivset ja loovat suhtumist. Isegi lapse keelevääratused on selles suhtes ülimalt iseloomulikud. Need ei ole kaugeltki vaid väljakujunemata mälu või puuduliku meenutamisvõime tõttu tekkinud komistused, vaid hoopis parim tõendusmaterjal, mis annab tunnistust lapse aktiivsusest ja spontaansusest. Juba suhteliselt varases arengustaadiumis näib laps saavutavat oma emakeele üldise struktuuri kohta

mingi aimuse, mõistagi omamata vähimatki ettekujutust abstraktsetest keelereeglitest. Ta kasutab sõnu ja lauseid, mida ta kunagi kuulnud ei ole, ja mis on vastuolus morfoloogia- ja süntaksireeglitega. Kuid just neis katsetes ilmneb lapse tähelepanuväärne analoogiataju. Just siin tõestab ta oma võimet haarata keele vormi, selle asemel et jäljendada vaid selle välist materjali. Keele ülekandumist ühelt põlvkonnalt teisele ei saa seetõttu iialgi võrrelda lihtsalt mingi omanduse edasiandmisega, millisel juhul omanikku vahetav ese läheb käest kätte olemuslikult siiski samaks jäädes. Teoses *Prinzipien der Sprachgeschichte* rõhutas Hermann Paul eriliselt just seda punkti. Ta osutas konkreetsete näidete varal, et keele ajalooline evolutsioon sõltub suurel määral nendest aeglastest kuid järjekindlatest muutustest, mis leiavad aset sõnade ja lingvistiliste vormide ülekandumisel vanematelt lastele. Pauli arvates tuleb seda pidada üheks peamiseks häälikumuutuste ja semantiliste teisenemiste põhjuseks.[4] Kõiges selles tajume selgelt kaht erinevat tendentsi — üht, mis viib keele säilitamisele, ning teist, mis viib keele uuendamisele ja noorendamisele. Kuid vaevalt, et saame rääkida nende kahe suundumuse vastandlikkusest. Nad on omavahel täielikus tasakaalus, nad on keele olemasolu kaks vältimatut elementi ja tingimust.

Selle probleemi teine aspekt tuleb esile kunsti arengu käigus. Kuid siin näib teine tegur — originaalsus, individuaalsus, loovus — otsustavalt valitsevat esimese üle. Kunstis ei rahuldu me traditsiooniliste vormide kordamise või jäljendamisega. Me aimame uut ülesannet; me võtame kasutusele kriitilised mõõdupuud. *Mediocribus esse poetis non di, non homines, non concessere columnae*, ütleb Horatius oma teoses *Ars Poetica*. ("Luuletajate keskpärasus pole lubatud ei jumalate, ei inimeste ega nende tugi-

sammaste poolt, mis hoiavad ülal raamatukaupmeeste poode.") Tegelikult mängib traditsioon siingi ülisuurt rolli. Siingi — nagu ka keeles — antakse samu vorme põlvest põlve edasi. Kunsti peamised motiivid korduvad taas ja taas. Ent ometi on iga suur kunstnik teatud mõttes epohhiloov. Me mõistame seda, kui võrdleme tavalisi keelevorme luulekeelega. Ükski luuletaja ei saa küll luua uut keelt. Ta peab kasutama sõnu ja tunnustama keele põhireegleid. Kuid kõike seda ei rikasta luuletaja mitte ainult uue sõnastusviisiga, vaid uue eluga. Luules ei ole sõnad tähenduslikud mitte ainult abstraktselt; nad ei ole vaid viidad, millega tähistatakse empiirilisi objekte. Luules toimub omalaadne tavasõnade metamorfoos. Igal Shakespeare'i värsireal, igal Dante või Ariosto stroofil, igal Goethe luuletusel on oma kordumatu kõla. Lessing ütles, et ainsamagi Shakespeare'i värsirea varastamine on sama võimatu kui Heraklese nuia varastamine. Kuid veel hämmastavam on tõik, et suured luuletajad ei korda ennast kunagi. Shakespeare rääkis niisugust keelt, mida ta kunagi kuulnud polnud — ja iga Shakespeare'i tegelaskuju räägib vaid talle omast ja eksimatult äratuntavat keelt. Lear ja Macbeth, Brutus ja Hamlet, Rosalind ja Beatrice kõnelevad isikupärast keelt, mis on nende enese hinge peegliks. Vaid nõnda võib luule väljendada neid lugematuid nüansse ja peeneid tundevarjundeid, mida teised väljendusvahendid edasi anda ei suuda. Keel peab oma arengus pidevalt uuenema, ja selleks pole paremat ja sügavamat allikat kui luule. Suur luule jätab keele ajalukku alati äratuntava jälje, lõikudes sellesse otsekui tsesuur värsireasse. Itaalia keel, inglise keel või saksa keel ei olnud pärast Dante, Shakespeare'i või Goethe surma enam samasugused nagu nende luuletajate sünnihetkel.

Esteetikateooriates on alati tuntud ja väljendatud nende säilitavate ja loovate jõudude vastuolu, millest kunstiteos tegelikult sõltub. Kõigil aegadel on valitsenud imitatsiooni- ja inspiratsiooniteooriate vaheline pinge ja konflikt. Esimene väidab, et kunstiteost tuleb hinnata vastavalt kindlatele ja püsivatele reeglitele või siis lähtudes klassikalistest eeskujudest. Teine aga eitab igasuguseid ilu mõõdupuid ja kaanoneid. Ilu on kordumatu ja võrreldamatu, see on geeniuse tegevuse vili. Just see arusaam sai valitsevaks kaheksateistkümnendal sajandil, pärast pikka võitlust klassitsistlike ja neoklassitsistlike teooriatega; just see arusaam sillutas teed tänapäeva esteetikale. "Geenius," ütleb Kant *Otsustusvõime kriitikas*, "on kaasasündinud vaimne loomulaad (*ingenium*), mille kaudu Loodus annab valitsusvõimu Kunstile." See on "talent luua midagi niisugust, mille kohta kindlad reeglid puuduvad; see pole lihtsalt oskus, mida reeglite järgimise teel saab õppida. Järelikult peab originaalsus olema geeniuse esmane omadus." Originaalsus on kunsti eesõigus ja tunnusmärk, seda ei saa laiendada teistele inimtegevuse aladele. "Geeniuse vahendusel ei anna loodus reegleid mitte teadusele, vaid kunstile ja ainult sel määral, kuivõrd on tegemist kauni kunstiga." Me saame küll rääkida Newtonist kui teadusgeeniusest, aga sellisel juhul räägime vaid metafoori kasutades. "Nõnda võime hõlpsasti lugeda kõike, mida Newton oma surematus teoses loodusfilosoofia printsiipide kohta on esile toonud, ükskõik kui suurt vaimu kõige selle avastamiseks ka tarvis oli; kuid me ei saa õppida kirjutama hingestatud luulet, kui selged ka oleksid kunsti tajuobjektid või kuivõrd suurepärased ta eeskujud."[5]

Subjektiivsuse ja objektiivsuse, individuaalsuse ja universaalsuse suhe ei ole kunstiteoses tõpeoolest samasugune nagu teadustöös. On ometi tõsi, et ka silmapaistev

teaduslik avastus kannab oma looja individuaalse mõtlemise pitserit. Me ei leia siit üksnes nähtuste senitundmatuid objektiivseid tahke, vaid ka individuaalseid mõttehoiakuid ja koguni isikupärast stiili. Siiski on sellel vaid psühholoogiline, mitte süstemaatiline tähtsus. Teaduse objektiivse sisu huvides unustatakse isikupärased jooned, need heidetakse kõrvale, sest teadusliku mõtlemise üks peamisi eesmärke ongi elimineerida kõik isiklikud ja antropomorfsed elemendid. Baconi sõnadega väljendudes — teadus püüab mõista maailma *ex analogia universi*, mitte *ex analogia hominis*.[6]

Kultuuri kui tervikut on võimalik kirjeldada inimese pideva enesevabastamisena. Keel, kunst, religioon ja teadus on selle protsessi erinevad faasid. Kõigis neis avastab ja tõestab inimene uut jõudu — jõudu ehitada üles omaenese maailm, "ideaalne" maailm. Filosoofia ei saa loobuda otsimast selle ideaalse maailma fundamentaalset ühtsust. Kuid ta ei aja ühtsust segi lihtsakoelisusega. Ta ei jäta märkamata pingeid ja hõõrumisi, inimomaste erinevate jõudude tõsiseid vastuolusid ja sügavaid konflikte. Neid pole võimalik taandada ühisele nimetajale. Nad pürgivad eri suundadesse ja alluvad erinevatele printsiipidele. Kuid see paljusus ja lahknevus ei tähenda ebakõla ega disharmooniat. Kõik need funktsioonid täiendavad ja täiustavad üksteist. Igaühe kaudu avaneb uus horisont ja igaüks osutab inimeseksolemise uuele tahule. Ebakõlad moodustavad harmoonilise terviku; vastandid ei ole teineteist välistavad, vaid vastastikku sõltuvad: "harmoonia vastandlikkuses — nagu vibu või lüüra".

VIITED JA MÄRKUSED

—

I

1. Aristoteles, *Metafüüsika,* A, 1 980a 21. Ingliskeelne tõlge W. D. Ross, *The Works of Aristotele* (Oxford, Clarendon Press, 1924), VIII kd.
2. Fragment 101. Raamatus: Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, toim. W. Krantz (5. trükk, Berlin, 1934), I, 173.
3. Platon, *Phaidros* 230A (Jowetti tõlge).
4. Platon, *Apoloogia* 37E (Jowetti tõlge).
5. Ma ei taotle järgmistel lehekülgedel esitada ülevaadet antropoloogilise filosoofia ajaloolisest arengust. Ma valin välja vaid mõned tüüpilised ajajärgud, et illustreerida üldist mõttesuundumust. Inimfilosoofia ajalugu on ikka veel läbi uurimata. Samal ajal kui metafüüsika, loodusfilosoofia või eetilise ja teadusliku mõtte ajalugu on põhjalikult tundma õpitud, astume siin alles esimesi samme. Möödunud sajandil hakati seda probleemi üha teravamalt ja teravamalt tajuma. Wilhelm Dilthey koondas selle lahendamiseks kogu oma jõu. Kuid Dilthey elutöö, kui hindamatu ja innustav see ka ei oleks, jäi ikkagi pooleli. Üks Dilthey õpilastest, Bernhard Groethuysen, on kirjutanud suurepärase ülevaate antropoloogilise filosoofia arengu põhijoontest. Kuid kahjuks katkeb seegi ülevaade enne viimast ja otsustavat sammu — enne tänapäeva juurde jõudmist. Vt. Bernhard Groethuysen, "Philosophische Anthropologie", *Handbuch der Philosophie* (Munich and Berlin, 1931), III, 1–207. Vt. ka Groethuyseni artiklit "Towards an Anthropological

Philosophy", *Philosophy and History, Essays presented to Ernst Cassirer* (Oxford, Clarendon Press, 1936), lk. 77–89.

6. Marcus Aurelius, *Iseendale* (εἰς ἑαυτόν), I rmt., 17. lõik. Siin ja edaspidi viidatakse Marcus Aureliuse raamatu eestikeelsele väljaandele. (Tallinn, Eesti Raamat, 1983, tõlkinud J. Unt.) — Tõlkija märkus.
7. Marcus Aurelius, *op. cit.*, V rmt., 15. lõik.
8. *Idem,* IV rmt., 8. lõik.
9. *Idem,* III rmt., 6. lõik.
10. *Idem,* V rmt., 11. lõik.
11. *Idem,* VIII rmt., 41. lõik.
12. Vrd. *Idem,* V rmt., 14. lõik. ὁ λόγος καὶ ἡ λογικὴ τέχνη δυνάμεις εἰσὶν ἑαυταῖς ἀρκούμεναι καὶ τοῖς καθ' ἑαυτάς ἔργοις.
13. ὁ κόσμος ἀλλοίωσις ὅ βίος ὑπόληψις IV rmt., 3. lõik. Termin "jaatus-" või "otsustusvõime" näib mulle Marcus Aureliuse mõtte kirjeldamiseks palju sobivam kui "arvamus", mis leidub kõikides inglise-keelsetes tõlkevariantides, millega olen tutvunud. "Arvamus" (Platonil δόξα) sisaldab muutumise ja ebakindluse elementi, mida Marcus Aurelius aga silmas ei pea. Termini ὑπόληψις ekvivalentidena kasutab Marcus Aurelius veel järgmisi sõnu: κρίσις, κρῖμα, διάκρισις. Vrd. III rmt., 2. lõik; VI rmt., 52. lõik; VIII rmt., 28. ja 47. lõik.
14. Üksikasjalikumaks tutvumiseks vt. Cassirer, *Descartes* (Stockholm, 1939), lk. 215 jj.
15. *L'esprit géométrique* ja *l'esprit de finesse* eristamiseks võrdle Pascali uurimust *De l'esprit géométrique* ja tema raamatut *Pensées* (e.k. *Mõtted*, Tallinn, Hortus Litterarum, Logos, 1998, tõlkinud. K. Ross), fragment 1 ja 2. Järgnevates lõikudes tsiteeritakse K. Rossi tõlget. Cassirer kasutab O. W. Wighti ingliskeelset tõlget (New York, 1861). — Tõlkija märkus.
16. *Mõtted*, fragment 434.
17. *Idem*, fragment 585.
18. *Idem*, fragment 441.
19. *Idem*, fragment 434.
20. Stoikute arusaama kohta ettehooldest (πρόνοια) vaata näiteks Marcus Aurelius, *op. cit.*, II rmt., 3. lõik.
21. Pascal, *Pensées*, toim. Charles Louandre (Paris, 1858), XXV pt., 18. lõik.
22. Montaigne, *Essais*, II, XII pt. Ingliskeelne tõlge: William Hazlitt, *The Works of Michael de Montaigne* (2. trükk, London, 1845), lk. 205.
23. *Idem*, I, XXV pt. Ingl. k. tõlge, lk. 65 j.
24. Detailsemaks tutvumiseks vt. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig, 1927), lk. 197 jj.
25. Galileo, *Dialogo dei due massimi sistemi del mondo*, I (Edizione nazionale), VII, 129.
26. Diderot, *Pensées sur l'interpretation de la nature*, 4. lõik; vrd. lõigud 17 ja 21.
27. Darwin, *The Variation of Animals and Plants under Domestication* (New York, D. Appleton & Co., 1897), II, XXVIII pt., lk. 425 j.
28. Taine, *Histoire de la littérature anglaise.* Sissejuhatus. Ingliskeelne tõlge: H. van Laun (New York, Holt & Co., 1872), I, lk. 12 jj.
29. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt, Reichl, 1928), lk. 13 j.

II

1. Vt. Johannes von Uexküll, *Theoretische Biologie* (2. trükk, Berlin, 1938); *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909; 2. trükk, Berlin, 1921).
2. Vt. Cassirer, *Die Begriffsform im mytischen Denken* (Leipzig, 1921).

III

1. J. B. Wolfe, "Effectiveness of Token-rewards for Chimpanzees", Comparative Psychology Monographs, 12, nr. 5.
2. Robert M. Yerkes, *Chimpanzees. A Laboratory Colony* (New Haven, Yale University Press, 1943), lk. 189.
3. G. Révész, "Die menschlichen Kommunikationsformen und die sogenannte Tiersprache", *Proceedings of the Netherlands Akademie van Wetenschappen,* XLIII (1940), nr. 9, 10; XLIV (1941), nr. 1.
4. Emotsionaalsete hüüatuste ja "normaalse ideede kommunikatsiooni, see tähendab kõne" tunnusomaste joonte kohta vt. Edward Sapiri sissejuhatavaid märkusi raamatus *Language* (New York, Harcourt, Brace, 1921).
5. Üksikasjalikumaks tutvumiseks vt. Charles Bally, *Le langage et la vie* (Paris, 1936).
6. Wolfgang Koehler, "Zur Psychologie des Schimpansen", *Psychologische Forschung,* I, (1921), 27. Vrd. ingliskeelset väljaannet, *The Mentality of Apes* (New York, Harcourt, Brace, 1925). Lisa, lk. 317.
7. Varasemad katsed teha selget vahet väitelise ja emotsionaalse keele vahel kuuluvad keele psühhopatoloogia valdkonda. Inglise neuroloog Jackson pakkus välja termini "väiteline keel", et kirjeldada väga huvitavat patoloogilist nähtust. Ta leidis, et paljud afaasiat põdevad patsiendid ei olnud kaugeltki kaotanud kõnevõimet, kuid nad ei suutnud kasutada sõnu objektiivses, väiteid moodustavas mõttes. Jacksoni täpsustus osutus väga viljakaks. Sellel on olnud tähtis roll keele psühhopatoloogia uurimise edasises arengus. Vt. lähemalt Cassirer, *Philosophie der symbolichen Formen,* III, VI pt., 237–323.

8. Koehler, *The Mentality of Apes,* lk. 277.
9. Révész, *op. cit.,* XLIII, II osa (1940), 33.
10. Yerkes and Nissen, "Pre-linguistic Sign Behavior in Chimpanzee", *Science,* LXXXIX, 578.
11. Yerkes, *Chimpanzees,* lk. 189.
12. See tundlikkus on leidnud tõestust näiteks kuulsa "targa Hansu" juhtumi näol, mis mõned aastakümned tagasi tekitas psühhobioloogide hulgas väikese sensatsiooni. Tark Hans oli hobune, kellel näis olevat hämmastav mõistus. Ta suutis lahendada üsna keerulisi matemaatilisi ülesandeid, näiteks leida kuupjuurt jne., koputades esijalaga vastu maad täpselt nii mitu korda kui õige vastus nõudis. Asja kutsuti uurima psühholoogidest ja teistest teadlastest koosnev erikomitee. Peagi selgus, et loom reageeris omaniku tahtmatutele liigutustele. Kui omanikku polnud kohal või ta ei saanud küsimusest aru, ei suutnud ka hobune vastust anda.
13. Kasutaksin siinkohal illustratsiooniks veel üht äärmiselt ilmekat näidet. Dr. Pfungst, psühhobioloog, kes on loomade käitumise uurimiseks välja töötanud mõned uued ja huvitavad meetodid, jutustas mulle, et ta sai kord kelleltki majorilt kirja kummalise probleemiga. Majoril oli koer, kes saatis teda jalutuskäikudel. Alati kui peremees välja hakkas minema, ilmutas koer suure rõõmu ja erutuse märke. Kuid

ühel päeval otsustas major teha väikese eksperimendi. Ta teeskles, nagu tahaks ta välja minna, pani kaabu pähe, võttis jalutuskepi ja tegi tavapäraseid ettevalmistusi — tegelikult aga ei olnud tal kavatsust ki jalutuskäiku ette võtta. Oma suureks üllatuseks ei lasknud koer end sugugi petta, vaid jäi rahulikult oma nurka lamama. Pärast lühikest vaatlusperioodi suutis dr. Pfungst selle saladuse lahendada. Majori toas oli kirjutuslaud, mille ühes sahtlis asusid mõned väärtuslikud ja tähtsad dokumendid. Majoril oli kujunenud harjumuseks enne majast lahkumist sahtliga mõned korrad lõgistada, veendumaks, et see on kindlalt lukustatud. Päeval, mil ta välja minna ei kavatsenud, ei kontrollinud ta ka sahtli lukusolekut. Kuid koera jaoks oli sellest saanud märguanne, jalutuskäiguga seotud oluline element. Ilma selle märguandeta koer ei reageerinud.

14. Toimija ja tähistaja kohta vt. Charles Morris, "The Foundation of the Theory of Signs", *Encyclopedia of the Unified Sciences* (1938).
15. Edward L. Thorndike, *Animal Intelligence* (New York, Macmillan, 1911), lk. 119 jj.
16. Vt. Koehler, *op. cit.*, VII pt., "Juhus ja imitatsioon".
17. Vt. R. M. ja A. W. Yerkes, *The Great Apes* (New Haven, Yale University Press, 1929), lk. 368 jj., 520 jj.
18. Laura Bridgmani kohta vt. Maud Howe ja Florence Howe Hall, *Laura Bridgman* (Boston, 1903); Mary Swift Lamson, *Life and Education of Laura Dewey Bridgman* (Boston, 1881); Wilhelm Jerusalem, *Laura Bridgman. Erziehung einer Taubstumm-Blinden* (Berlin, 1905).
19. Vt. Helen Keller, *The Story of My Life* (New York, Doubleday, Page & Co., 1902, 1903), (e. k. *Minu elu lugu*, Tallinn, Eesti Raamat, 1995, tõlkinud A. Reinla ja L. Ojamaa) Lisamaterjale Helen Kelleri elust ja haridusteest, lk. 315 jj.
20. Vt. Mary Swift Lamson, *Life and Education of Laura Dewey Bridgman, the Deaf, Dumb, and Blind Girl* (Boston, Houghton, Mifflin Co., 1881), lk. 7 j.
21. Üksikasjalikumalt vt. Cassirer, *Sprache und Mythos* (Leipzig, 1925).
22. Selle probleemi kohta vt. W. M. Urban, *Language and Reality,* I osa, III, 95 jj.
23. Vt. Francis Lieber, "A Paper on the Vocal Sounds of Laura Bridgman", *Smithsonian Contributions to Knowledge,* II, art. 2, lk. 27.
24. Vt. Mary Swift Lamson, *op. cit.,* lk. 84.
25. Vt. Wolfgang Koehler, "Optische Untersuchungen am Schimpansen und am Haushuhn; Nachweis einfacher Strukturfunktionen beim Schimpansen und beim Haushuhn", *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften* (1915, 1918).
26. Hume'i teooria "mõistusliku eristuse" kohta leiab tema enda poolt lähemat selgitamist teoses *Treatise of Human Nature*, I osa (London, Green and Grose, 1874), I, 332 jj.
27. Näiteid leidub Yerkesi raamatus *Chimpanzees,* lk. 103 jj.
28. Herder, *Über den Ursprung der Sprache* (1772), "Werke", toim. Suphan, V, 34 j.
29. Vt. näiteks R. M. Yerkesi märkusi "üldistusjõuliste reaktsioonide" kohta šimpansidel, *op. cit.,* lk. 130 jj.
30. Niisuguste ilmingute põhjaliku ja ülimalt huvitava käsitluse võib leida erinevatest K. Goldsteini ja A. Gelbi publikatsioonidest. Goldstein on andnud ülevaate oma teoreetilistest vaadetest töös *Human*

Nature in the Light of Psychopathology, The William James Lectures Delivered at Harvard University, 1937–1938 (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1940). Mina olen sellest küsimusest kõnelnud üldfilosoofilisest vaatenurgast lähtudes. Vt. *Philosophie der symbolischen Formen*, III, VI, 237–323.

IV

1. Vt. William Sterni tähelepanekuid raamatus *Psychology of Early Childhood*, tlk. Anna Barwell (2. trükk, New York, Holt & Co., 1930), lk. 114 jj.
2. Vt. Newtoni *Principia,* I rmt., definitsioon 8, *skolion.*
3. Heinz Werner, *Comparative Psychology of Mental Development* (New York, Harper & Bros., 1940), lk. 167.
4. Neid teooriaid käsitlevad Hugo Winckeleri kirjutised, eriti *Himmelsbild und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker* (Leipzig, 1901) ja *Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit* (Leipzig, 1901).
5. Otto Neugebauer, "Vorgriechische Mathematik", teoses *Vorlesungen über die Geschichte der antiken Mathematischen Wissenschaften* (Berlin, J. Springer, 1934), I, 68 jj.
6. Vt. Ewald Hering, *Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie* (1870).
7. Põhjalikumalt vt. Semon, *Mneme* (1909) ja *Die Mnemischen Empfindungen* (1909). Nende raamatute lühendatud ingliskeelne variant on Bella Duffy toimetamisel ilmunud pealkirja all *Mnemic Psychology* (New York, 1923).

8. "Der latente Rest einer früheren Reizwirkung" (Semon).
9. Yerkes, *Chimpanzees,* lk. 145.
10. "At *leve* er — krig med trolde i hjertets og hjernens hvaelv. / Att *digte*—, det er at holde dommedag over sig selv." Ibsen, *Digte* (5. trükk, Copenhagen, 1886), lk. 203.
11. Stern, *op. cit.,* lk. 112 j.
12. Koehler, *The Mentality of Apes,* lk. 282.

V

1. Vt. Kant, *Otsustusvõime kriitika,* lõigud 76 ja 77.
2. "... ein der Bilder bedürftiger Verstand" (Kant).
3. Ka lastel näib mõnikord esinevat tõsiseid raskusi hüpoteetiliste olukordade kujutlemisel. See ilmneb eriti selgelt siis, kui lapse areng on teatud põhjustel pärsitud. Laura Bridgmani elust ja õpingutest võib leida eelpoolmainitud haigusjuhtudega hämmastavalt sarnaseid seiku. "On juba mainitud," kirjutab üks Laura Bridgmani õpetajatest, "et alguses oli talle väga raske selgitada kõnekujundeid, mõistujutte või mingeid oletatavaid sündmusi, ja see raskus ei ole praegugi päriselt ületatud. Kui talle antakse aritmeetikaülesanne, on ta esimene mulje, et see oletatav kirjeldus on tegelikkuses aset leidnud. Näiteks mõned päevad tagasi, kui õpetaja hakkas talle aritmeetikaülesande tingimusi selgitama, esitas ta küsimuse: *"Kuidas võis selle raamatu kirjutanud mees teada, et ma seal olin?"* Ülesanne ise oli järgmine: "Kui sa võid osta nelja dollari eest ühe barreli siidrit, kui palju sa saad siis siidrit osta ühe dollari eest?" Selle peale oli ta esimene reaktsioon: *"Ma ei või siidri eest nii palju välja*

anda, sest see on liiga hapu."" Vt. Maud Howe ja Florence Howe Hall, *Laura Bridgman,* lk. 112.

4. Kurt Goldstein, *Human Nature in the Light of Psychopathology,* lk. 49 jj., 210.
5. Põhjalikumat käsitlust vt. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff.* Ingliskeelne tõlge W. C. ja M. C. Swabey, *Substance and Function* (Chicago and London, 1923).
6. Vt. A. Koyré, "Galileo and the Scientific Revolution of the Seventeenth Century", *Philosophical Review,* LII (1943), 392 jj.
7. "In der Idee leben heisst das Unmögliche so behandeln als wenn es möglich wäre." Goethe, *Sprüche in Prosa,* "Werke" (Weimari väljaanne), XLII, II osa, 142.

VI

1. Comte, *Lettres à Valat,* lk. 89, tsiteeritud teosest L. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte.* Üksikasjalikumaks tutvumiseks vaata Lévy-Bruhl, *op. cit.* Ingliskeelne tõlge *The Philosophy of Comte* (New York and London, 1903), lk. 247 jj.
2. Comte, *Cours de philosophie positive.* Ingliskeelne tõlge Harriet Martineau, *Positive Philosophy* (New York, 1855). Sissejuhatus, II pt., 45 j.
3. *De l'intelligence* (Paris, 1870), 2 kd.
4. *Chimpanzees,* lk. 110.
5. John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York, Holt & Co., 1922), II osa, 5. lõik, lk. 131.
6. *Philosophie der symbolischen Formen.* I kd., *Die Sprache* (1923); II kd., *Das mythische Denken* (1925); III kd., *Phaenomenologie der Erkenntnis* (1929).

7. Selle probleemi põhjalikumat käsitlust vt. VIII pt., lk. 177–180.
8. Wölfflin, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe.* Ingliskeelne tõlge M. D. Hottinger (London, G. Bell & Sons, 1932), lk. 226 j.

VII

1. Vt. eespool, I pt., lk. 30.
2. Mainitud sisemise ühtsuse suurepärane kirjeldus leidub Archibald Allan Bowmani raamatus *Studies in the Philosophy of Religion* (London, 1938), 2 kd.
3. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (New York, Norton, 1926), lk. 12 j.
4. F. C. Prescott, *Poetry and Myth* (New York, Macmillan, 1927), lk. 10.
5. Vt. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings,* I köide teosest *The Golden Bough* (2. trükk, Macmillan, 1900), lk. 61 jj., 220 jj.
6. Frazeri väite kriitikat vt. R. R. Marett, *The Threshold of Religion* (2. trükk, London, Methuen, 1914), lk. 47 jj., 177 jj.
7. Vrd. Kant, *Prolegomena igale tulevasele metafüüsikale,* par. 14. (e.k. Tallinn, Eesti Raamat, 1982, tõlkinud J. Saar.)
8. Selle probleemiga seoses vt. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen.* III kd., I osa, II ja III pt.
9. *Experience and Nature* (Chicago, Open Court Publishing Co., 1925), lk. 96, 264 j.
10. Vrd. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, 1912); ingliskeelne tõlge, *Elementary Forms of the Religious Life* (New York, 1915).
11. Vrd. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, 1910); ingliskeelne tõlge,

How Natives Think (London and New York, 1926); *La mentalité primitive* (Paris, 1922); ingliskeelne tõlge, *Primitive Mentality* (New York, 1923); *L'Ame primitive* (Paris, 1928); ingliskeelne tõlge, *The "Soul" of the Primitive* (New York, 1928).

12. Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals* (London, Oxford University Press, 1936; published for the University of Durham), lk. 34.
13. Isegi meie nüüdisaegses kirjanduses võime jätkuvalt leida selle intellektualiseeriva suuna jälgi. Vt. näiteks F. Langer, *Intellectualmythologie* (Leipzig, 1916).
14. Sir Baldwin Spencer ja F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia, The Northern Tribes of Central Australia*.
15. Vrd. Karl von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* (Berlin, 1897), lk. 307.
16. Frazer, *Lectures on the Early History of Kingship* (London, Macmillan, 1905), lk. 109.
17. Spencer ja Gillen, *The Native Tribes of Central Australia,* lk. 48.
18. James Henry Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (New York, Charles Scribner's Sons, 1912), lk. 91.
19. Seda seika illustreerivat etnoloogilist materjali võib hulgaliselt leida artiklis pealkirjaga "Ancestor-Worship", Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics,* I, 425 jj.
20. J. J. M. de Groot, *The Religion of the Chinese* (New York, Macmillan, 1910), lk. 67, 82. Lisateavet vt. de Groot, *The Religious System of China* (Leyden, 1892 jj.), IV–VI kd.
21. Fustel de Coulanges, *La cité antique;* Wissowa, *Religion der Römer* (1902), lk. 187 jj.

22. Vrd. Ancestor-Worship, Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics,* I, 433.
23. Vrd. Rudolf Otto, *Das Heilige* (Göttingen, 1912).
24. W. Robertson-Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Edinburgh, A. & C. Black, 1889), I loeng, lk. 53 jj. Vrd. X loeng, lk. 334 jj.
25. Etnoloogilise materjaliga tutvumiseks vt. Sir Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture* (New York, Henry Holt & Co., 1874), XIV pt.
26. Tylor, *op. cit.* (3. trükk), II, 32 j.
27. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Ingliskeelne tõlge R. Ashley Audra ja Cloudesley Brereton, *The Two Sources of Morality and Religion* (New York, Holt & Co., 1935), II, 25, 26, 30, 42.
28. Bergson, *op. cit.,* lk. 48 j.
29. Vt. Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society* (London and New York, 1926).
30. Üksikasjalikumalt vt. Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, 1903), I pt.
31. Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion,* Columbia University Lectures (New York, Columbia University Press, 1930), lk. 16.
32. *Idem,* lk. 82.
33. Frazer, *The Golden Bough,* I, 78.
34. Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals,* lk. 22.
35. Vt. näiteks R. R. Marett, *Faith, Hope, and Charity in Primitive Religion,* the Gifford Lectures (Macmillan, 1932), II loeng, lk. 21 jj.
36. Frazer, *op. cit.* I, 76 f.
37. Frazeri teooria kriitikat vt. Maretti teosest *The Threshold of Religion,* lk. 29 jj.
38. Vt. eespool, lk. 116 j.

39. Vrd. Freud, *Totem und Tabu* (Vienna, 1920).
40. Vrd. Frazer, *op. cit.* I, 9.
41. Nende müütilisse mõtlemisse kuuluvate mõistete ja vastavate tähenduste lähemat kirjeldust vt. *Philosophie der symbolischen Formen,* II, 98 jj.
42. Niisuguse teooria arendas välja Frazer, *Lectures on the Early History of Kingship,* lk. 52 jj.
43. Vrd. Malinowski, *op. cit.,* lk. 14.
44. "Kesk-Austraalia kõrbetes elavad aruntad," ütleb Marett, "loovad oma dramaatiliste riituste abil teatud mõttes ajatu *alheringa,* millesse nad võivad minna oma igapäevase elu raskuste eest, et värskendada ennast osaduses transtsendentsete olenditega, kes on samal ajal nii nende esiisadeks kui ka nende ideaalseks minaks. Tuleb märkida, et neil *alheringa* üliinimestel puudub peaaegu igasugne individuaalsus. Üheskoos püütakse oma kollektiivset hinge lihtsalt esivanemate lummusega küllastada — see on omamoodi teadvustamisprotsess. *Mana,* milles nad osalevad, on seotud nende hõimuga." *Faith, Hope, and Charity in Primitive Religion,* lk. 86.
45. R. H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford, Clarendon Press, 1891), lk. 118.
46. Selle probleemi kohta vt. Marett, "The Conception of Mana", *The Threshold of Religion,* lk. 99 jj.
47. Codrington, *op. cit.,* lk. 119.
48. Üksikasjalikumalt vt. *Philosophie der symbolischen Formen,* II, 246 jj.
49. Vt. J. B. Carteri artiklit. Hastings, *Encyclopedia,* I, 462.
50. Selle küsimuse kohta vt. Erwin Rohde, *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks* (New York, Harcourt, Brace, 1925).

51. *Odüsseia* (Tallinn, Eesti Riiklik Kirjastus, 1963, tõlkinud A. Annist), XIII laul, värsid 291 jj. — Tõlkija.
52. Codrington, *op. cit.,* lk. 118.
53. Vt. Marett, "The Conception of Mana", *op. cit.,* lk. 112 jj.
54. M. N. Dhalla, *History of Zoroastrianism* (New York, Oxford University Press, 1938), lk. 52 jj.
55. Seneca, *Ad Marciam de consolatione,* 18.
56. Marcus Aurelius, *Iseendale,* III rmt., 4. lõik.
57. Bergson, *op. cit.,* lk. 201 jj.
58. *Idem,* lk. 175 j.
59. Vrd. Marett, "Is Taboo a Negative Magic?" *The Threshold of Religion,* lk. 84.
60. Vrd. F. B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion* (London, Methuen, 1902), lk. 70.
61. *Idem,* lk. 86 j. Tsiteeritud Methuen & Co. ja F. B. Jevonsi pärijate loal.
62. Vastava antropoloogilise materjali kohta vt. Frazer, *The Golden Bough,* I, 169 jj. ja VI osa, *The Scapegoat;* samuti Jevons, *op. cit.* VI–VIII pt.
63. Üksikasjalikumalt vt. Robertson-Smith, *op. cit.,* märkus G, lk. 427 jj.
64. Üksikasjalikumalt vt. Dhalla, *op. cit.,* lk. 55, 221 jj.
65. Robertson-Smith, *op.cit.,* lk. 143 j.
66. Jevons, *op. cit.,* lk. 91.

VIII

1. F. Max Müller, *Contributions to the Science of Mythology* (London, Longmans, Green & Co., 1897), I, 68 j. ja *Lectures on the Science of Religion* (New York, Charles Scribner's Sons, 1893), lk. 118 j.
2. Vt. ülalpool VII pt., lk. 126.

3. Vt. C. K. Ogden ja I. A. Richards, *The Meaning of Meaning* (1923; 5. trükk, New York, 1938).
4. Empedokles, fragment 335. Vt. John Burnet, *Early Greek Philosophy* (London and Edinburgh, A. & C. Black, 1892), II rmt., lk. 232.
5. Vt. A. F. Pott, *Etymologische Forschungen aus dem Gebiete der indogermanischen Sprachen* (1833 jj.).
6. Vt. August Schleicher, *Die Darwin'sche Theorie und die Sprachwissenschaft* (Weimar, 1873).
7. Vt. W. Koehleri ja G. Révészi ülalpool viidatud seisukohti, III pt., lk. 51.
8. Selle teooria esitas Jespersen esmakordselt teoses *Progress in Language* (London, 1894). Vt. ka tema *Language, Its Nature, Development and Origin* (London and New York, 1922), lk. 418, 437 jj.
9. Grace de Laguna, *Speech. Its Function and Development* (New Haven, Yale University Press, 1927), lk. 260 j.
10. Alan H. Gardiner, *The Theory of Speech and Language* (Oxford, 1932), lk. 118 j.
11. Hermann Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte* (Halle, 1880), I pt. Ingliskeelne tõlge H. A. Strong (London, 1889).
12. Bloomfield, *Language* (New York, Holt & Co., 1933), lk. 17 jj.
13. Berlin (1836–39). Vt. Humboldti *Gesammelte Schriften* (Berliini Akadeemia), VII kd., I osa.
14. Humboldt, *op. cit.,* lk. 46 j. Põhjalikum ülevaade Humboldti teooriast leidub mu raamatus *Philosophie der symbolischen Formen,* I, 98 jj.
15. Vt. näiteks Jespersen, *The Philosophy of Grammar* (New York, Holt & Co., 1924), lk. 30 j.

16. Vt. J. B. S. Haldane, *The Causes of Evolution* (New York and London, 1932).
17. Vt. Ferdinand de Saussure'i loengud. Avaldatud postuumselt pealkirja all *Cours de linguistique générale* (1915; 2. trükk, Paris, 1922).
18. *Über die Sprache und Weisheit der Inder* (1808).
19. Sellise programmi töötasid välja näiteks H. Osthoff ja K. Brugmann oma teoses *Morphologische Untersuchungen* (Leipzig, 1878). Üksikasjalikumalt vt. Bloomfield, *op. cit.*, I, XX, XXI pt.
20. V. Bröndal, "Structure et variabilité des système morphologiques", *Scientia* (Août, 1935), lk. 119. Moodsa keeleteadusliku strukturalismi probleemide ja meetodite detailsemat käsitlust vaata väljaandes *Travaux du Cercle Linguistique de Prague* (1929 jj.) ilmunud artiklitest, eriti H. F. Pos, "Perspectives du structuralisme", *Travaux* (1929), lk. 71 jj. Strukturalismi ajaloost on ülevaate andnud Roman Jakobson, "La Scuola Linguistica di Praga", *La Cultura* (Anno XII), lk. 633 jj.
21. Indo-euroopa keeltest on minu teada rootsi keel ainus, milles häälekõrgus või rõhk kannab kindlat semantilist funktsiooni. Mõningate rootsi keele sõnade tähendus võib vastavalt kõrgemale või madalamale hääletoonile täielikult muutuda.
22. Üksikasjalikumalt vt. Bloomfield, *op. cit.,* eriti V ja VI pt.
23. Sapir, *Language,* lk. 220. "Foneetika" ja "fonoloogia" erinevuse kohta vt. Trubetzkoy, "La phonologie actuelle", *Journal de psychologie* (Paris, 1933), XXX kd. Trubetzkoy hinnangul on foneetika ülesandeks uurida häälikute materiaalseid tunnuseid, õhu võnkesagedusi, mis vastavad erinevatele häälikutele või

kõneleja hääleorganite liigutustele. Fonoloogia aga tegeleb füüsiliselt kirjeldatavate häälikute asemel hoopis "foneemidega", teisitiöeldes väikseimate lingvistiliste tähendusüksustega. Fonoloogia vaatenurgast on häälik ainult "foneemi materiaalne sümbol". Foneem ise on "mittemateriaalne", sest tähendust ei saa kirjeldada füüsika või füsioloogia mõistete abil.

24. Järgnev lõik põhineb mu artiklil "The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought", *Journal of Philosophy,* XXXIX, nr. 12 (June, 1942), 309–327.
25. Vt. F. Brunot, *La pensée et la langue* (Paris, 1922).
26. Üksikasjalikumalt vt. Bloomfield, *op. cit.,* lk. 6 jj., ja Sapir, *op. cit.,* lk. 124 jj.
27. Vt. näiteks Vendryès, *Le langage* (Paris, 1922), lk. 193.
28. Vt. Hjelmslev, *Principes de grammaire générale* (Copenhagen, 1928), Bröndal, *Ordklassarne.* (Résumé: Les parties du discours, partes orationis, Copenhagen, 1928.)
29. Sapir, *op. cit.,* lk. 124 jj.
30. Vt. B. Karlgren, "Le Proto-Chinois, langue flexionelle", *Journal asiatique* (1902).
31. Üksikasjalikumalt vt. C. Meinhof, *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantu-Sprachen* (Berlin, 1906).
32. Vt. ülalpool, VII pt., lk. 112.
33. Vt. näiteks Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* III rmt., II pt.
34. Humboldt, *op. cit.,* VII, II osa, 162.
35. Sapir, *op. cit.,* lk. 130.
36. Vt. ülalpool, III pt., lk. 57–62.
37. Vt. III pt., lk. 58–59.

38. David R. Major, *First Steps in Mental Growth* (New York, Macmillan, 1906), lk. 321 j.
39. Vt. näiteks Clara ja William Stern, *Die Kindersprache* (Leipzig, 1907), lk. 175 jj.
40. Selle probleemi üksikasjalikumat käsitlust vt. Cassirer, "Le langage et la construction du monde des objets", *Journal de psychologie,* XXX aastakäik (1933), lk. 18–44.
41. Goethe, *Sprüche in Prosa,* "Werke", XLII, II osa, 118.
42. Vt. Hammer-Purgstall, Academy of Vienna, Philosophical-historical class, VI ja VII kd. (1855 j.).
43. Üksikasjalikumalt vt. *Philosophie der symbolischen Formen,* I, 257 jj.
44. K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens,* lk. 81.
45. Vt. Jesperseni toodud näiteid, *Language,* lk. 429.
46. Detailsemalt vt. *Philosophie der symbolischen Formen,* I, 188 jj.

IX

1. Aristoteles, *Poeetika,* 4. 1448 b 5–17. Teoses: *Aristotle on the Art of Poetry,* toim. Ingram Bywater (Oxford, 1909), lk. 8–11.
2. *Idem,* 1. 1447 a 26. Toim. Bywater, lk. 2–5.
3. Dante, *Paradiso,* XIII, 76. Ingliskeelne tõlge, Melville Best Anderson, *The Divine Comedy* (World Book Co., 1921), lk. 357.
4. Aristoteles, *op. cit.,* 25. 1461 b. Toim. Bywater, lk. 86–87.
5. Tegelikult mängis jäljendusteooria veel üheksateistkümnendalgi sajandil olulist rolli. Seda esindab ja kaitseb näiteks Taine'i *Philosophie de l'art.*

6. Goethe, "Von deutscher Baukunst", "Werke", XXXVII, 148 j. Ingliskeelne tõlge, Bernard Bosanquet, raamatus: *Three Lectures on Aesthetic* (London, Macmillan, 1923), lk. 114 jj.
7. R. G. Collingwood, *The Principles of Art* (Oxford, Clarendon Press, 1938), lk. 279, 282, 285.
8. Aristoteles, *op. cit.*, 23. 1459 a 17–29. Toim. Bywater, lk. 70–73.
9. Laenan selle kirjelduse Heinrich Wölfflini teosest *Principles of Art History*.
10. Kanti terminoloogias nimetatakse esimest *Gemeingültigkeit* ja teist *Allgemeingültigkeit* — erinevus, mida on vastavate ingliskeelsete terminitega väga raske edasi anda. Nende kahe termini teoreetilise eristamise kohta vt. H. W. Cassirer, *"Commentary on Kant's "Critique of Judgement"* (London, 1938), lk. 190 jj.
11. Goethe, märkused Diderot' "Essai sur la peinture" tõlke juurde, "Werke", XLV, 260.
12. Platon, *Riik,* 606D (Jowetti tõlge).
13. Üksikasjalikumalt vt. Jakob Bernays, *Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Dramas* (Berlin, 1880) ja Ingram Bywater, *Aristotle on the Art of Poetry* (Oxford, 1909), lk. 152 jj.
14. Platon, *Symposion,* 223 (Jowetti tõlge).
15. *Philebos,* 48jj. (Jowetti tõlge).
16. "Sest kunst juurdub kindlalt looduses — ja kes ta sellest eraldada suudab, see omastab ta." Vt. William M. Conway, *Literary Remains of Albrecht Dürer* (1889), lk. 182.
17. Vrd. Bodmer ja Breitinger, *Diskurse der Maler* (1721–23).

18. *Suveöö unenägu,* V vaatus, I stseen. William Shakespeare, Kogutud teosed seitsmes köites (Tallinn, Eesti Riiklik Kirjastus, 1963, tõlkinud G. Meri), III kd., lk. 370.
19. *Prelude,* III, 127–132.
20. Adolf Hildebrand, *Das Problem der Form in der bildenden Kunst*. Ingliskeelne tõlge Max Meyer ja R. M. Ogden, *The Problem of Form in Painting and Sculpture* (New York, G. E. Stechert Co., 1907), lk. 12.
21. Aristoteles, *op. cit.,* 6. 1450 a 7–25. Toim. Bywater, lk. 18–19.
22. Vrd. Schlegel, "Athenäumsfragmente", 238, teoses *Prosaische Jugendschriften*, toim. J. Minor (2. trükk, Vienna, 1906), II, 242.
23. Schlegel, "Gespräch über die Poesie" (1800), *op. cit.,* II, 364.
24. Novalis, toim. J. Minor, III, 11. Vrd. O. Walzel, *German Romanticism,* ingliskeelne tõlge, Alma E. Lussky (New York, 1932), lk. 28.
25. *Ideen,* 13, teoses *Prosaische Jugendschriften,* II, 290.
26. Bacon, *Novum Organum,* Liber I, Aphor. CXX.
27. *Critique of Practical Reason,* tõlkinud T. K. Abbott (6. trükk, New York, Longmans, Green & Co., 1927), lk. 110.
28. *The Sense of Beauty* (New York, Charles Scribner's Sons, 1896), lk. 22.
29. Aristoteles, *Nicomachose eetika,* (e.k. Tartu, Ilmamaa, 1996, tõlkinud Anne Lill) 1176 b 36.
30. Kriitilist lisamaterjali vararomantikute kunstikäsitluse kohta vt. Irving Babbitt, *The New Laokoon,* IV pt.

31. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience.* Ingliskeelne tõlge, R. L. Pogson, *Time and Free Will* (London, Macmillan, 1912), lk. 14 jj.
32. Shaftesbury, "The Moralists", 2. lõik, III osa. Vt. *Characteristics* (1714), II, 424 j.
33. Põhjalikumat arutelu Shaftesbury kohast kaheksateistkümnenda sajandi filosoofias vt. Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (Lepizig, 1932), VI pt.
34. Vrd. Nietzsche, *The Will to Power.* Ingliskeelne tõlge, A. M. Ludovici (London, 1910), lk. 240.
35. Vt. näiteks Konrad Lange, *Das Wesen der Kunst* (Berlin, 1901), 2 köidet.
36. Vt. Bernard Bosanquet, *Three Lectures on Aesthetics* ja S. Alexander, *Beauty and Other Forms of Value.*
37. Schiller, *Briefe über die ästetische Erziehung des Menschen* (1795), XV kiri. Ingliskeelne tõlge, *Essays Aesthetical and Philosophical* (London, George Bell & Sons, 1916), lk. 71.
38. Schiller, *op. cit.,* XXV kiri. Ingliskeelne tõlge, lk. 102.
39. Tsiteeritud Katherine Gilberti järgi, *Studies in Recent Aesthetic* (Chapel Hill, 1927), lk. 18.
40. Ortega y Gasset, *La dezhumanizaciõn del' arte* (Madrid, 1925).
41. I. A. Richards, *Principles of Literary Criticism* (New York, Harcourt, Brace, 1925), lk. 16–17.
42. Vt. ülalpool, lk. 235.
43. "Kunst: eine andere Natur, auch geheimnisvoll, aber verständlicher; denn sie entspringt aus dem Verstande." Vt. *Maximen und Reflexionen,* toim. Max Hecker, "Schriften der Goethe-Gesellschaft", XXI (1907), 229.

44. Vt. De Witt H. Parker, *The Principles of Aesthetics,* lk. 39: "Teaduslik tõde on kirjelduse usaldusväärsus kogemuse objektide kohta; kunsti tõde on sümpaatiline nägemus — kogemuse enese selgus ja korrapära." Teadusliku ja esteetilise kogemuse erinevust on hiljaaegu illustreerinud professor R. S. C. Northrop oma väga õpetlikus artiklis, mis ilmus ajakirjas *Furioso,* I, nr. 4, 71 jj.

X

1. Ortega y Gasset, "History as a System", teoses *Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer,* lk. 293, 294, 300, 305, 313.
2. Jakob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen,* toim. Jakob Oeri (Berlin and Stuttgart, 1905), lk. 4. Ingliskeelne tõlge, toim. James Hastings Nichols, *Force and Freedom; Reflections on History* (New York, Pantheon Books, 1943), lk. 82.
3. κτῆμα ἐς ἀεί, Thukydides, *De bello Peloponnesiaco,* I, 22.
4. Ranke, "Aufsätze zur eigenen Lebensgeschichte" (November, 1885), teoses: "Sämmtliche Werke", toim. A. Dove, LIII, 61.
5. "Das Höchste wäre: zu begreifen, dass alles Faktische schon Theorie ist." Goethe, *Maximen und Reflexionen,* lk. 125.
6. Selle avastuse üksikasjade kohta vt. Gustave Lefebre, *Fragments d'un manuscrit de Ménandre, découverts et publiés* (LeCaire, Impression de l'Institut Francais d'Archéologie, 1907).
7. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii,* I, "Oeuvres", toim. Charles Adam ja Paul Tannery (Paris, 1897), X, 360. Ingliskeelne tõlge, Elizabeth

S. Haldane ja G. R. T. Ross, "The Philosophical Works of Descartes" (Cambridge University Press, 1911), I, 1.

8. "Deine Art zu fegen — und nicht etwa aus dem Kehricht Gold zu sieben, sondern den Kehricht zur lebendigen Pflanze umzupalingenesieren, legt mich immer auf die Knie meines Herzens." Goethe Herderile, Mai 1775, *Briefe* (Weimari väljaanne), II, 262.
9. "Athenäumsfragmente", 80, *op. cit.*, II, 215.
10. Selle probleemi kohta vt. Guido Calogero, "On the So-Called Identity of History and Philosophy", teoses: *Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer*, lk. 35–52.
11. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben,* "Unzeitgemässe Betrachtungen" (1874), III osa. Ingliskeelne tõlge, Oscar Levy, II kd.
12. Fragment 60, Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* I, 164.
13. Kant, *Critique of Pure Reason* (2. trükk), lk. 370. Tõlkinud Norman Kemp Smith (London, Macmillan, 1929), lk. 310.
14. Friedrich Gundolf, *Caesar, Geschichte seines Ruhm* (Berlin, 1924).
15. S. E. Morison, *The Oxford History of the United States* (Oxford, Clarendon Press, 1927), I, 39 j.
16. Pascal, *Pensées*, toim. Charles Louandre (Paris, 1858) lk. 196, (e.k. *Mõtted*, 1998, tlk. K. Ross) fragment 162.
17. Guglielmo Ferrero, "The History and Legend of Antony and Cleopatra", *Characters and Events of Roman History, from Caesar to Nero* (New York, G. P. Putnam's Sons, 1909), lk. 39–68.
18. Ferrero, *Grandezza e decadenza di Roma* (Milan, 1907), III, 502–539. Ingliskeelne tõlge, H. J. Chaytor,

Greatness and Decline of Rome (New York, G. P. Putnam's Sons, 1908), IV, 95 jj.

19. Platon, *Symposion,* 208–209; Jowetti tõlge, I, 579 j.
20. Vt. ülalpool lk. 128.
21. Mommseni kiri Henzenile, tsiteeritud teosest: G. P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century* (London, Longmans, Green & Co., 1913, uustrükk 1935), lk. 457.
22. Windelband, "Geschichte und Naturwissenschaft", *Präludien* (5. trükk, Tübingen, 1915), II kd.
23. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Tübingen, 1902), lk. 255.
24. Ranke tööde kriitika kohta vt. G. P. Gooch, *op. cit.,* VI ja VII pt.
25. *Faust,* II osa, "Classische Walpurgisnacht". August Sang (Tallinn, Eesti Raamat 1983) tõlgib seda järgmiselt:

> "Jälgides kesk püramiide
> uputusi, sõdu, riide,
> maade tekkimist ja hukku,
> pilk jääb külmaks, suu jääb lukku."

26. Hegel, *Rechtsphilosophie,* lõik 340 j. Kahe viimase lause ingliskeelne tõlge: J. Macbride Sterrett, *The Ethics of Hegel, Translated Selections from his "Rechtsphilosophie"* (Boston, Ginn & Co., 1893), lk. 207.
27. Oma suurepärases hinnangus Ranke isikule ja tööle kasutab Alfred Dove väljendit *"Universalität des Mitempfindens"*. Vt. Dove, *Ausgewählte Schriftchen* (1898), lk. 112 j.
28. Vt. Ed. Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie* (3. trükk, Munich and Berlin, 1936), lk. 543.

29. "Es gibt aber neben dem blinden Lobpreisen der Heimat eine ganz andere und schwerere Pflicht, nämlich sich auszubilden zum erkennenden Menschen, dem die Wahrheit und die Verwandtschaft mit allem Geistigen über alles geht und der aus dieser Erkenntnis auch seine Bürgerpflicht würde ermitteln können, wenn sie ihm nicht schon mit seinem Temperament eingeboren ist. Vollends im Reiche des Gedankens gehen alle Schlagbäume billig in die Höhe." Jakob Burckhardt, *op. cit.,* lk. 11. Ingliskeelne tõlge, lk. 89.
30. *Essays Aesthetical and Philosophical,* XXII kiri.
31. Vt. Max Planck, *Die Einheit des physikalischen Weltbildes* (Leipzig, 1909). Üksikasjalikumalt vt. Cassirer, *Substance and Function,* ingl. k. tõlge, W. C. ja M. C. Swabey (1923), lk. 306 jj.
32. Üksikasjalikumalt vt. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen, 1932), V pt., lk. 263–312.
33. Taine, *Philosophie de l'art* (15. trükk, Paris, Libraire Hachette, 1917), I osa, I pt., lk. 13.
34. Taine, *Histoire de la littérature anglaise*. Ingliskeelse tõlke sissejuhatus, I, 6 j.
35. Olen selle küsimusega tegelnud oma artiklis pealkirjaga "Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie", Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhällets Handlingar (Gothenburg, 1939).
36. Kant, *Critique of Practical Reason,* tõlkinud T. K. Abbott (6. trükk, 1927), lk. 193.
37. Taine, *op. cit.,* lk. 1 jj.
38. Vt. ülalpool lk. 167–168.
39. Selle teooria kriitikat vt. Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme,* "Gesammelte Schriften", III kd. ja Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (Gothenburg, 1942), lk. 41 jj.
40. Eduard Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte* (Halle a. S., 1902), lk. 36 j.
41. Buckle, *History of Civilization in England* (New York, 1858), lk. 14 j.
42. Uuema statistikat käsitleva kirjandusega tutvumiseks vt. Keynes, *A Treatise on Probability* (London, 1921) ja von Mises, *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit* (Vienna, 1928).
43. Buckle, *op.cit.,* lk. 20.
44. "Kohtuasja võitnud pool rahuldas jumalaid, võidetud pool aga Catot."
45. *What Is History?* Tõlkinud E. A. Andrews (New York, Macmillan, 1905), lk. 163.
46. *Idem.,* lk. 219.
47. Taine, *op. cit.,* I, 4.
48. Vrd. Lamprecht, *Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft* (1896).
49. Täpsemalt vt. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode* (5. trükk, München, Duncker, 1908), lk. 710 jj.
50. Üksikasjalikumalt vt. W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings* (London and New York, 1907).
51. Olen "stilistiliste mõistete" loogikalist iseloomu käsitlenud töös *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (Gothenburg, 1942), lk. 63 jj.
52. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft,* Eessõna, "Werke" (toim. Cassirer), IV, 370.

53. Jakob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen,* lk. 81. Ingliskeelne tõlge, *Force and Freedom,* lk. 167.
54. *Baseler Jahrbücher* (1910), lk. 109 j.; tsiteeritud teosest: Karl Joël, *Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph* (Basle, 1918).
55. Th. Mommsen, "Rektoratsrede" (1874), raamatus: *Reden und Aufsätze* (Berlin, 1912).
56. Goethe Eckermannile, 25. detsember 1825, raamatus: *Conversations of Goethe with Eckermann and Sorel,* tõlkinud John Oxenford (London, 1874), lk. 162.
57. Vt. J. R. Bury, *The Ancient Greek Historians,* Harvard Lectures (New York, Macmillan, 1909), IV loeng.
58. Vt. ülalpool, lk. 217 jj.
59. Burckhardt, *op. cit.,* lk. 8 j. Ingliskeelne tõlge, lk. 86 j.

XI

1. Mõistagi ei kavatse see peatükk anda ülevaadet teaduse *filosoofiast* või tunnetuse fenomenoloogiast. Olen viimasest probleemist kõnelnud *Sümboolsete vormide filosoofia* (1929) kolmandas köites; esimest probeemi olen käsitlenud töödes *Substance and Function* ja *Einstein's Theory of Relativity* (1910, ingliskeelne tõlge W. C. ja M. C. Swabey, Chicago and London, 1923), ja samuti töös *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (Göteborgs Högskolas Årsskrift, 1936: 1). Siin olen püüdnud lühidalt osutada vaid teaduse üldisele funktsioonile ja määratleda teaduse kohta sümboolsete vormide süsteemis.
2. Kant, *Critique of Pure Reason* (1. saksakeelne trükk), lk. 105.

3. Jespersen, *Language,* lk. 388 j.
4. Selle probleemi kohta vt. *Philosophie der symbolischen Formen,* I, 255 jj.
5. Vrd. Cassirer, "The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought", *Journal of Philosophy,* XXXIX, nr. 12 (June, 1942), 309–327.
6. Vt. *Philosophie der symbolischen Formen,* II, 141 jj.
7. Vt. Philolaos, fragmendid 4 ja 11. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* I, 408, 411.
8. Gardiner, *The Theory of Speech and Language,* lk. 51.
9. Vrd. Heinrich Scholz ja H. Hasse, *Die Grundlagen Krise der griechischen Mathematik* (Charlottenburg, 1928).
10. Vrd. Aristoteles, *Metafüüsika,* I, 5, 985 b.
11. Vt. Hermann Weyl, *Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis* (Leipzig, 1918).
12. (Saksakeelne väljaanne 1919). Ingliskeelne tõlge Henry L. Brose *Atomic Structure and Spectral Lines* (New York, Dutton, 1923).
13. Alkeemia ajaloo kohta vt. E. O. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchimie* (Berlin, Springer, 1919) ja Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science* (New York, 1923–41), 6 köidet.
14. Üksikasjalikumalt vt. näiteks Sommerfeld, *op. cit.,* II pt.
15. F. S. C. Northrop, "The method and theories of physical science in their bearing upon biological organization", *Growth* Supplement (1940), lk. 127–154.
16. Platon, *Riik,* 529, 530 (Jowetti tõlge).
17. Selle probleemi kohta vt. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik.*

18. Felix Klein, *Vorlesungen über die Entwicklung der Mathematik im 19. Jahrhundert* (Berlin, 1926–1927).
19. Helmholtz, *Treatise on Physiological Optics,* tõlkinud James P. C. Southall (Optical Society of America; George Banta Publishing Co., 1925; copyright, G. E. Stechert), III, 33–35.

XII

1. Herakleitos, fragment 51. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (5. trükk). Ingliskeelne tõlge Charles M. Bakewell, *Source Book in Ancient Philosophy* (New York, Charles Scribner's Sons, 1907), lk. 31.
2. *Idem,* fragment 54. Bakewell, *op. cit.,* lk. 31.
3. Üksikasjalikumalt vt. eelpool, VII pt., lk. 133 jj.
4. H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte* (4. trükk, 1909), lk. 63.
5. Kant, *Critique of Judgment,* lõigud 46 ja 47. Ingliskeelne tõlge, J. H. Bernard (London, Macmillan, 1892), lk. 188–190.
6. Vrd. Bacon, *Novum Organum,* I rmt., XLI aforism.

TÕLKIJA JÄRELSÕNA

—

> Inimlikud teosed on ohustatud... Isegi kui nende eksistents jätkub, ohustab neid pidevalt tähenduse kaotamine. Nende reaalsus on sümboolne, mitte füüsiline — ja niisugune reaalsus nõuab lakkamatut tõlgendamist ja taastõlgendamist.
>
> *Ernst Cassirer*

Ernst Cassirerit tuntakse eelkõige kui originaalset mõtlejat, kes, toetudes Immanuel Kanti filosoofia seisukohtadele, liikus "mõtlemise kriitikalt" kogu inimlikku toimimist uuriva "kultuuri kriitika" suunas. Entsüklopeedilises keeles väljendatult: saksa filosoof Ernst Cassirer kuulub 20. sajandi esimese poole silmapaistvamate uuskantiaanluse esindajate hulka. Oma filosoofiliste otsingute käigus, mis esialgu koonduvad tunnetusteooria probleemide ümber, ei lase Cassirer silmist ajaloolist perspektiivi. See on üheks põhjuseks, miks suur osa tema loomingust on pühendatud filosoofia- ja teadusloo teemadele. Mitte juhuslikult ei kanna kolleegide poolt filosoofi kuuekümnenda sünnipäeva auks üllitatud artiklikogumik pealkirja *Philosophy and History* (*Filosoofia ja ajalugu,* 1936, teine trükk 1964, toim. R. Klibansky ja H. J. Paton); pealkiri kajastab kaht olulist uurimisala, mille omavahelisi seoseid ja ühtsust Cassirer oma töödes nõnda veenvalt demonstreerib. Cassireri näol on kahtlemata tegemist ka kultuurifilosoofiga — inimkultuuri fenomenide süvauurija ja huvitava tõlgendajaga. Tema teostes leidub hulgaliselt näited filosoofia, aja-

loo, kunsti, kirjanduse, religiooni ja loodusteaduste vallast, mis annavad tunnistust autori mitmekülgsetest teadmistest.

Ernst Cassirer sündis 28. juulil 1874 Sileesias, Breslaus. Ta õppis Berliini, Leipzigi, Heidelbergi ja Marburgi ülikoolides. Just viimases mõjutas tulevase filosoofi huvivaldkondi ja mõttesuundumusi Marburgi uuskantiaanliku koolkonna rajaja Hermann Cohen (1842–1918). Näib, et Coheni ja Cassireri vahel tekkis koguni omalaadne akadeemiline sõprus. Kui Cohen 1912 Marburgi ülikooli filosoofiaprofessori kohalt pensioneerus, oleks ta hea meelega näinud enda järglasena Ernst Cassirerit. Cohen oli pettunud, kui teaduskond tegi teistsuguse valiku — mitte uuskantiaanliku transtsendentaalse filosoofia, vaid hoopis eksperimentaalpsühholoogia kasuks.

Kui juba mõjutustest ja suunajatest rääkida, siis tasub mainida, et uurijad on osutanud ka mõningatele Hegeli ja Husserli mõjudele Cassireri loomingus. Samuti oli Cassirer hästi tuttav Leibnizi ja Goethe mõttega. Üks tema varasematest inspiratsiooniallikatest oli kahtlemata Herder, keda Cassirer on nimetanud "ajaloo Kopernikuks", pidades silmas Herderi pöördelise tähtsusega oskust pakkuda mitte ainult mineviku meenutusi, vaid "äratada minevik taas ellu".

Cassirer oli oma elu jooksul õppejõuks paljudes ülikoolides, ja seda mitte ainult oma vabal tahtel, vaid suurel määral ka poliitiliste sündmuste sunnil. Ta alustas õppejõuna Berliinis, 1919 sai temast filosoofiaprofessor Hamburgis, 1930–1933 oli ta samas ülikoolis rektoriks. Olles juudi päritolu, lahkus Cassirer Saksamaalt pärast Hitleri võimuletulekut ning töötas Oxfordis (1933–1935) ja Göteborgis (1935–1941). Teise maailmasõja levides, ja saanud kutse Yale'i ülikoolilt, pidas ta õigemaks ümber asuda

Ameerika Ühendriikidesse ja õpetas elu lõpuaastatel Yale'is (1941–1944), kus on valminud ka käesolev teos — *Uurimus inimesest* (*An Essay on Man*, 1944). Yale'i ülikooli kirjastusel ilmusid hiljem mitmete Cassireri teoste ingliskeelsed tõlked, muuhulgas ka *Sümboolsete vormide filosoofia*. Yale'ist siirdus Cassirer külalisprofessoriks Columbia ülikooli New Yorgis (1944–1945). Seal lõppes filosoofi "kauakestnud odüsseia" (väljend, mida ta ise oma elukäigu ja akadeemilise tegevuse kohta on kasutanud). Ernst Cassirer suri 13. aprillil 1945 maailmalinnas New Yorgis.

Pisut lihtsustatult võiks Cassireri mõtte aluse, äratõukepunkti, sõnastada järgmiselt. Cassirer lähtub Immanuel Kanti veendumusest, et tunnetus on inimese enese loov tegevus. Meelte maailm on mõistagi olemas, kuid meie teadvus ei kajasta seda üksüheselt ja vahetult, vaid inimvaimu toimimine annab maailmale selle kuju, millisena seda tajume, mõistame ja kogeme. Inimteadvus osaleb tunnetusprotsessis aktiivselt ja selektiivselt ning aprioorseid printsiipe rakendades "kohandab" ja "liigitab" saadud informatsiooni, kogemuskogumi, inimese tunnetusviisidele vastavaks tervikuks. Inimvaim ei täida looduse suhtes mitte kuuleka õpilase rolli, kes ainult oma õpetaja sõnu täht-tähelt kordab, vaid käitub otsekui autoriteetne kohtunik, kes esitab tunnistajale teatud kindla suunitlusega küsimusi.

Cassireri jaoks on ülimalt tähtis Kanti "vormi" mõiste. Meelelisuse vormid ja aruvormid on inimtunnetuse vältimatuks tingimuseks, konstitueerides inimese maailmakogemuse. Just see vormi konstitueeriv funktsioon paelub Cassireri tähelepanu.

Võrreldes Kanti kaasajaga on Cassireri kasutuses olev "tunnetusaines" kahtlemata avaram, suured muutused on

aset leidnud nii loodus- kui vaimuteaduste vallas. Tõepoolest, ei võinud ju kuulus preisi filosoof ette näha näiteks mitte-eukleidilise geomeetria arengut, relatiivsusteooria või kvantmehhaanika sündi. Ka keele teaduslik uurimine hoogustub alles pärast Kanti. Neid muutusi arvesse võttes püüdis Cassirer Kanti seisukohti täiendada, hõlmata oma filosoofilise mõtte abil suuremat hulka inimkogemusi.

Paul Edwardsi toimetamisel ilmunud *The Encyclopedia of Philosophy* (1967) nendingu kohaselt erineb Cassirer Kantist peamiselt kahes asjas. Nimelt selles, et aprioorsed "printsiibid, mille abil mitmekesine kogemustervik omandab oma struktuuri, ei ole mitte staatilised, vaid arenevad; ja et nende rakendusvaldkond on laiem kui Kant eeldas". Ühelt poolt: "vorm" ei kuulu ainult ruumi, vaid ka aega. Ja teisalt: "vormi" mõistet ei rakenda Cassirer sugugi ainult filosoofilise või teadusliku tunnetuse vallas, vaid kogu inimtoimimise, kogu inimkultuuri terviku käsitamiseks.

Nagu juba osutatud, tundis Ernst Cassirer kogu elu jooksul, eriti aga oma filosoofitee alguses, suurt huvi tunnetusteooria vastu. Tema esimene suurem teoreetiline töö *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) tegeles mõistete moodustamise küsimusega. Cassirer väitis, et mõisted ei moodustu mitte teatud hulga üksikjuhtude üldistamise teel, vaid mõiste kui inimteadmust organiseeriv vahend on olemas enne igasugust üksikjuhtumite klassifitseerimist ja üldistamist.

Ernst Cassireri arvukatest filosoofia ajalugu käsitlevatest teostest, mille teemad puudutavad näiteks Leibnizi filosoofilist süsteemi, valgustusaja filosoofiat, vabaduse ja vormi küsimusi saksa vaimuloos jm., tuleb eriliselt esile tõsta teost *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, mille kolm esimest köidet

ilmusid saksakeelsetena 1906–1920, neljas köide aga alles pärast filosoofi surma aastal 1950 ingliskeelses versioonis pealkirja all *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science and History since Hegel*. Selle teose on Cassirer kirjutanud epistemoloogia ajaloona, pöörates suurt tähelepanu filosoofia seostele erinevate teadustega; neljandas köites võtab ta vaatluse alla eriti bioloogia ja ajalooteaduse arengu küsimused filosoofilise tunnetusprobleemi kontekstis. Cassirer tõdeb, et filosoofia seosed erinevate teadustega on alates 19. sajandist otsustavalt muutunud: kui varem filosoofia juhtis teadusi, avades uusi teid ja seades uusi eesmärke, siis nüüd laseb ta teadustel ennast juhtida.

Õigusega peetakse Cassireri peateoseks aastatel 1923–1929 ilmunud kolmeköitelist *Die Philosophie der Symbolischen Formen*. Selle teose alapealkirjadki on kõnekad: esimene köide kannab alapealkirja *Die Sprache*, teine *Das mytische Denken* ja kolmas *Phänomenologie der Erkenntnis*. Just *Sümboolsete vormide filosoofias* avaldub ehk kõige selgemalt autori panus originaalse filosoofina. Just siin esitab ta üksikasjalikult oma sümboolsete vormide teooria ja sellest lähtuva inimese- ja kultuurikäsitluse. Kui kunsti ja esteetika küsimusi käsitlev *Otsustusvõime kriitika* oli loogiline jätk Kanti eelmistele "kriitikatele", siis samamoodi tuleb pidada loogiliseks Cassireri üha süvenevat huvi kultuurifenomenide vastu.

Oma elu viimased kümmekond aastat tegeleski Cassirer intensiivselt sümboolsete vormide filosoofia rakendamisega inimkultuuri erinevate valdkondade uurimisel. Selle perioodi olulisimaks tulemiks on *Uurimus inimesest*. Cassirer tuleb siin edasiarendatud kujul tagasi oma teooria põhiküsimuste ja sellega seotud kultuuri- ja inimesekontseptsiooni juurde. On avaldatud arvamust, et

Uurimus inimesest on *Sümboolsete vormide filosoofia* kokkuvõte, tihendatud kontsentraat. See oleks siiski liialt lihtsustatud vaateviis. Cassirer ise juhib raamatu eessõnas lugeja tähelepanu sellele, et ta on vahepeal "oma teemat edasi uurinud" ja "vanugi probleeme näeb ta nüüd uuest küljest ja need kerkivad ta ette teistsuguses valguses". Autor on küll siinse teosega silmas pidanud laiemat lugejaskonda, püüdes väljendada oma mõtteid "nii selgelt ja lihtsalt kui võimalik", kuid ta lisab sealsamas: "Pean oma kriitikuid hoiatama, et nõnda esitatu on pigem mu teooria selgitus ja illustratsioon kui tõestus. Kui neid huvitab probleemide põhjalikum analüüs ja arutelu, tuleb mul neid paluda tagasi pöörduda *Sümboolsete vormide filosoofia* palju detailsema käsitluse juurde." Raamatu näitlik materjal peegeldab mingil määral Cassireri enese "isikliku mõtteloo" kulgu ja eelistusi: ta tsiteerib autoreid, kes talle enesele kõige rohkem on tähendanud, ja osundab tekste, mis tema meelest on kõige tüüpilisemad. Muidugi märkab lugeja, et teose originaali ja eestikeelse tõlke avaldamise vahele jääb rohkem kui pool sajandit. Nii mõnigi "tänapäeva seisukoht" või "viimase aja uurimus", millele Cassirer viitab, on ehk nüüdseks kaotanud oma uudsuse, kuid ilmselt mitte oma tähendust ja rolli inimkultuuri tervikus, isegi kui see tähendus ja roll on muutunud uute faktide ja tõlgenduste valguses.

Peatugem veel põgusalt Cassireri olulisematel seisukohtadel. Järgnevas tekstis esinevad tsitaadid, mis võetud käesolevast teosest sooviga suurendada Cassireri "sümboolset kohalolekut" siinses järelsõnas, on küll vaid killud, kuid täidavad loodetavasti just nõnda "sümboli funktsiooni", peegeldades Cassireri mõtte tervikut ja ammutades sellest oma tähenduse.

Kirjutiste kogumikus *The Philosophy of Ernst Cassirer* (1949, toim. P. A. Schilpp) kirjeldab Dimitry Gawronsky, kuidas Cassirer talle kord jutustas oma sümboolsete vormide idee sünnist. See leidnud aset aastal 1917 ei kuskil mujal kui trammis. Ühe inspiratsioonisähvatuse jooksul turgatanud Cassirerile pähe sümboolsete vormide filosoofia kontseptsioon. Koju jõudnud, pani ta paberile oma uue teose — *Sümboolsete vormide filosoofia* — põhiplaani.

Muidugi oli Cassirer varemgi tegelnud sümboli tähenduse küsimustega eriti matemaatikas ja füüsikas, kus sümboli roll on ilmne. Nüüd aga küsib ta: kas kogu inimlik tegevus oma erinevates valdkondades pole oma olemuselt sümboolne? Filosoofi vastus on — jah.

Ainult inimesele on omane kogu elutervikut haarav sümboliseerimisvõime, sümboolne funktsioon. See on universaalne ega piirdu vaid üksikjuhtudega. Tõsi küll, erandlikult ja piiratud ulatuses võib sümboolset käitumist ette tulla ka loomses maailmas, kuid Cassirerit huvitab siiski eelkõige inimene — tema filosoofia on "antropoloogiline filosoofia". "Ilma sümboolsuseta oleks inimene otsekui vang Platoni kuulsas koopavõrdumis. Inimese elu oleks piiratud ta bioloogiliste vajaduste ja praktiliste huvide ringiga; tal puuduks ligipääs "ideaalsele maailmale", mis avaneb ta ees erinevates tahkudes religiooni, kunsti, filosoofia ja teaduse näol."

Cassirer väidab, et "mõistus" on liiga ebatäpne termin inimese määratlemiseks. Inimene pole mitte eelkõige *animal rationale* vaid pigem *animal symbolicum*. Kogu Cassireri antropoloogia, kogu tema "inimesefilosoofia" lähtub sellest keskmest: inimene on sümboleid loov ja kasutav olend. Sümbolid organiseerivad teadvust, struktureerivad seda teatud sümboolsetele vormidele vastavalt.

Kuid sümbolitel pole ainult regulatiivne funktsioon, neil on ka konstitueeriv toime. Oma sümboolsete vormide teooria abil püüab Cassirer kirjeldada teadvuse fenomenoloogiat.

Kultuur on spetsiifiliselt inimlik nähtus. "Just sümboolsuse printsiip oma universaalsuses, üldkehtivuses ja rakendatavuses ongi see maagiline sõna, see "Seesam, ava-ne!", mis avab meile juurdepääsu spetsiifiliselt inimlikule valdkonnale, kultuurile," kinnitab Cassirer. Inimkultuur moodustub erinevatest sümboolsetest struktuuridest ehk vormidest. Niisugusteks vormideks on keel, müüt, religioon, kunst, ajalugu ja teadus, mis on loova inimvaimu eneseväljenduse tüüpideks ja kujutavad endast nõnda ühtlasi "vaimu fenomenoloogia" organiseerivaid printsiipe.

Sümboliseerimisvõime on suunatud tulevikku, see annab inimesele võimaluse oma inimlikku maailma pidevalt ümber kujundada ja luua. Lubatagu siinkohal pisut pikem tsitaat: "Inimese kõige tähelepanuväärsem omadus, tema eristav tunnus ei ole metafüüsiline ega füüsiline — see omadus ja tunnus seisneb hoopis tema tegevuses. Just toimimine, inimtegevuse süsteem defineerib ja määratleb "inimeseksolemise" piirid. Keel, müüt, religioon, kunst, teadus ja ajalugu on selle inimlikkuseringi osised, erinevad sektorid. "Inimesefilosoofia" peab seepärast olema niisugune filosoofia, mis aitab meil mõista kõigi nende inimlike tegevuste põhistruktuuri, vaadeldes neid samal ajal orgaanilise tervikuna. Keel, kunst, müüt ja religioon ei ole eraldiasetsevad, juhuslikku laadi nähtused. Neid hoiab koos ühine side. Kuid see side ei ole *vinculum substantiale*, nagu mõistis ja sõnastas skolastiline mõtlemine; pigem on see *vinculum functionale*. Meil tuleb otsida keele, müüdi, kunsti ja religiooni lugematute

esinemiskujude ja väljendusviiside tagant nende põhilist funktsiooni, ja viimselt peame oma eritelus püüdma tagasi minna nende ühise lähtealuseni." Cassireri filosoofia pole "inimesefilosoofia" mitte ainult selles mõttes, et tema huviorbiidis on inimlik toimimine, vaid ka seetõttu, et ta lähtub sihikindlalt n.-ö. "antropoloogilisest tsentrist".

Cassirer otsib sisemist korrapära selles mitmekesisuses ja paljususes, mida inimlik tegevus endast kujutab. Keset müütiliste kujundite, religioossete dogmade, keeleliste vormide ja kunstiteoste paljusust ja eripalgelisust peab filosoofiline mõte esile tooma tegevuse ühtsuse, mille abil kõik need ilmingud koos hoitakse. See on loomingulise protsessi ühtsus, mis Cassirerit huvitab ja mida ta kunagi silmist ei kaota. Seda ühtsust — inimliku kogemuse ühtsust, inimmaailma ühtsust — ei tohi aga segamini ajada lihtsakoelisusega; funktsionaalne ühtsus tegelikult lausa eeldab struktuurielementide erinevust, mitte samasust.

Inimese sümboliseerimisvõimest tuleneb see, et inimene ei ela ainult füüsilises maailmas, vaid samal ajal ka sümboolses maailmas. Teaduslikud sümbolid loovad teadusmaailma, kunstilised sümbolid kunstimaailma, müütilised sümbolid müüdimaailma. Need erinevad "monaadid" aga moodustavad inimteadvuses ühtse sünteetilise terviku — "need on mitmesugused lõimed, mis kokku moodustavad sümbolite võrgustiku, inimkogemuse tihedakoelise kudumi. Igasugune inimese mõtte ja kogemuse areng täiustab ja tugevdab seda võrgustikku".

Cassirer püüab ületada lõhet tunnetusvormide ja kultuurivormide vahel. Ta ei nõustu väitega, et esimesed on teadmusvormid, teised aga vaid inimvaimu väljendusvormid. Organiseeritud mõte oma teaduslikul kujul on samuti inimvaimu väljendus ja kuulub sel viisil teiste kultuurivormide hulka. Teisest küljest aga on kunst, ajalugu,

keel ja religioon mõistetavad mitte ainult inimvaimu väljendusena, vaid nad on ühtlasi "teadmise viis". Näiteks lausub Cassirer kunsti kohta: "Nagu kõik teisedki sümboolsed vormid, ei ole kunst pelgalt valmiskujulise ja etteantud reaalsuse reproduktsioon. Ta on üks asjade ja inimelu objektiivse nägemise teedest. Ta pole reaalsuse jäljendamine, vaid avastamine." Pidada objektiivseks vaid teaduslikku tunnetust, see on Cassireri meelest liiga kitsas lähenemine. Käesolevas raamatus rõhutab Cassirer korduvalt, et näiteks kunst ja ajalugu on inimese enesetunnetuse vahendid ja neil on oma objektiivsus, olgugi et see objektiivsus erineb teadusliku tunnetuse objektiivsusest. Kultuurivormide objektiivsus on antropomorfne. "Teadus tähendab abstraheerimist ja abstraheerimine on alati tegelikkuse vaesestamine. Teaduslikus seletuses muutuvad asjad üha suuremal ja suuremal määral valemiteks." ... Kunst aga võimaldab näha maailmategelikkust selle mitmekesisuses. "Herakleitose ütlus, et päike on igal hommikul uus, kehtib küll kunstniku päikese, kuid mitte teadlase päikese kohta."

Käesoleva raamatu kokkuvõtvas lõpupeatükis juhib Cassirer tähelepanu sellele, et inimese kultuuriline tegevus on kistud kahe jõu meelevalda: säilitavate ja loovate jõudude, traditsiooni ja uuenduspüüdluste meelevalda. Nende jõudude omavaheline proportsioon on aga erinevates kultuurivormides erinev, määrates paljuski konkreetse kultuurivormi esinemiskuju ja tunnuslikkuse. Näiteks on müüdis ja religioonis ülekaalus säilitavad jõud, kunstis aga selgelt uuenduslikud hoovused. Nõnda ilmnev pinge aga ei välista, vaid pigem võimaldab harmooniat. "Inimkultuuri erinevad vormid ei püsi koos mitte loomuomase samasuse, vaid põhieesmärkide kooskõlastatuse tõttu. Kui kultuur üldse on tasakaalustatud, siis saab

rääkida ikkagi vaid dünaamilisest, mitte staatilisest tasakaalust..."

Cassirerile on ette heidetud, et ta pöörab liiga vähe tähelepanu inimtegevuse sotsiaalsele, ühiskondlikule aspektile. Mingil määral on see tõsi, kuid ei maksa unustada, et elu lõpul asus filosoof kirjutama inimese ja riigi suhteid käsitlevat teost *Myth of the State*, mis ilmus Yale'i ülikooli kirjastusel 1946, siis juba postuumselt. Nii ei ole Cassireri sümboolsete vormide süsteem kaugeltki suletud — võimalik, et Cassirer oleks asunud "sümboolsete vormide võtmes" põhjalikumalt lahti kirjutama ka sotsioloogia ja eetika teemasid.

Ernst Cassirer ei ole eesti kultuuriruumis seni just eriti tuntud, kui jätta kõrvale professionaalsete filosoofide ring. *Uurimus inimesest* on päris kindlasti sobiv sissejuhatus tema loomingu ja mõttega tutvumisel, kuuludes samal ajal vaieldamatult filosoofi põhiteoste hulka. Siin väljendub Cassireri küps mõte oma dünaamilisuses ja otsingulisuses. Kui lugejat huvitab Cassireri kohta kirjutatud sekundaarkirjandus, siis tuleks kindlasti veel kord mainida P. A. Schilppi toimetatud esseekogumikku *The Philosophy of Ernst Cassirer*, mis kuni tänaseni ei ole vananenud ega oma kaalukust kaotanud. Hea ülevaate pakub ka Cassireri filosoofia suurepärase tundja ja tema Yale'i kolleegi Charles W. Hendeli mahukas sissejuhatus *Sümboolsete vormide filosoofia* ingliskeelsele väljaandele, millele ka siinkirjutaja rohkesti tänu võlgneb. Vene keeles on ilmunud A. Kravtšenko kirjutatud käsitlus "Философия культуры Э. Кассирера" (teoses "Кант и кантианцы", 1978), millega samuti tasub tutvuda. Viimase paarikümne aasta jooksul on nii inglise kui saksa keeles avaldatud mitmeid uurimusi *Sümboolsete vormide filosoofia* kohta, kusjuures

näib, et uurijate tähelepanu pälvivad eriti Cassireri müüdi- ja keelealased seisukohad.

Ja lõpetuseks. *The Oxford Companion to Philosophy* (1995) teeb midagi võimatuna näivat, surudes Cassireri filosoofia tuuma kokku paari-kolme lakoonilisse lausesse: "Meie sümbolite süsteemid kujundavad maailma, sest pole olemas reaalsust iseeneses, lahus meie sümboliseerivast tegevusest. Ehk teisisõnu, inimene ise on erineval viisil ilmneva sümboliseeriva tegevuse allikaks. Filosoofi ülesandeks on niisiis kirjeldada inimese sümboliseerivat tegevust ja sellesse kätketud kategooriaid läbi ajaloo." Sel viisil mõistetud ülesannet on Ernst Cassirer püüdnud siinses teoses täita. Huvitavalt ja haaravalt on ta seda teinud igatahes.

Toivo Pilli

NIMELOEND

Adickes, E. 292
Agathon 219
Aischylos 137–138, 147, 237
Anaxagoras 137
Antonius, Marcus Aurelius 264–265
Archimedes 298
Ariosto, Lodovico 324
Aristophanes 219–220
Aristoteles 16–17, 26, 37–38, 166, 187, 203–205, 210, 217, 226–227, 233, 298, 302, 310, 318
Augustinus 25–26, 83, 261
Bach, Johann Sebastian 214
Bacon, Francis 113, 231, 326
Balzac, Honoré de 230, 297
Batteux 205–206
Baumgarten, Alexander 202
Beardsley, Monroe 12
Beethoven, Ludwig van 214, 220, 290
Benfey, Theodor 174
Bergson, Henri 81, 133–135, 152, 235–237
Berkeley, George 71
Bernoulli 36
Bloomfield, Leonard 177
Bodmer, Johann Jakob 223
Boecklin, A. 290
Bohr, Nils 308
Boileau, Despréaux Nicolas 223
Bolyai, János 92
Bopp, Franz 177
Boyle, Robert 309
Breasted, James Henry 128
Breitinger, Johann Jakob 223
Bridgman, Laura 56, 59, 61–62, 193–194
Brugmann, Karl 177
Bruno, Giordano 33–34, 154
Bröndal (Brøndal), Viggo 184, 188

Buckle, Henry Thomas 285–286, 289
Burckhardt, Jakob 251, 275, 293, 296
Butler, Samuel 95
Bühler, Karl 52
Caesar, Gaius Julius 262, 264–265
Campanella, Tommaso 154
Cardano, Gerolamo 154
Carnap, Rudolf 189
Cassirer, Bruno 9
Catilina, Lucius Sergius 264
Cato (Minor), Marcus Porcius 286–287
Cervantes Saavedra, Miguel de 215, 220, 297
Charles Südi 252
Cicero, Marcus Tullius 263–264
Codrington, R. H. 144, 149
Collingwood, Robin George 209
Comte, Auguste 100–102
Constantinus Suur 293
Copernicus, Nicolaus (Kopernik, Mikolaj) 31–32, 34
Corneille, Pierre 227
Croce, Benedetto 208, 222, 245, 259
d'Alembert 36
Dalton, John 310
Dante Alighieri 219, 226, 233, 324
Darwin, Charles Robert 37–38, 102, 171–172, 181, 241, 301
Dedekind, Richard 305
Delbrück, Berthold 177
Demokritos 71, 171, 308
Descartes, René 27, 30, 34, 55, 78, 256, 307
Dewey, John 104, 120
Dickens, Charles 220, 297
Diderot, Denis 35–36
Dilthey, Wilhelm 280
Dostojevski, Fjodor 214, 297
Drew 59, 62
Durkheim, Émile 122
Dürer, Albrecht 221
Eckermann, Johann Peter 294
Einstein, Albert 313, 316
Empedokles 167
Epiktetos 29, 47
Epikuros 171
Euler, L. 36
Euripides 137, 215, 237, 273, 295, 297
Fabre, Jules 84
Faraday, Michael 180
Fechner, Gustav Theodor 37

Ferrero, Guglielmo 263–265
Feuerbach, Anselm 290
Fichte, Johann Gottlieb 227
Ficino, Marsilio 261
Fitch, Frederic 12
Flaubert, Gustave 230, 297
Frazer, James 116–117, 127, 138, 140–142, 154
Frege, Gottlob 305
Freud, Sigmund 41, 115
Furniss, Edgar S. 12
Fustel de Coulanges 130
Galilei, Galileo 34, 90, 94, 275, 316
Gardiner, Alan H. 175, 304
Gauss, Carl Friedrich 36, 92, 314
Gillen, J. F. 126, 128
Goethe, Johann Wolfgang von 82, 94, 102, 196, 206–208, 214–215, 219, 229–230, 244, 258, 272, 283, 294, 324
Gogol, Nikolai 297
Goldstein, Kurt 89
Gregorovius 270
Grimm, Jakob 177, 183
Groot, J. M. de 129
Gundolf, Friedrich 262
Hamilton, William Rowan sir 314
Hammer-Purgstall 199
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 25, 171, 179, 230, 258, 273
Heisenberg, Werner Karl 313
Helmholtz, Hermann von 70, 314, 316
Hendel, Charles W. 11–12
Herakleitos 19, 68, 79, 137, 166, 169, 212, 250, 260, 318
Herbart, Johann Friedrich 37
Herder, Johann Gottfried von 64, 66, 206, 251, 258
Hering, Ewald 79
Herodotos 147, 252
Hesiodos 136, 147–148
Hildebrand, Adolf 226
Hjelmslev, Louis Trolle 188
Holborn, Hajo 12
Homeros 136, 138, 145, 147–148
Horatius 84, 204, 323
Humboldt, Alexander von 178
Humboldt, Wilhelm von 178–179, 192, 197
Hume, David 64, 181, 221
Hölderlin, Johann Christian Friedrich 214

Ibsen, Henrik 82
James, William 104
Jespersen, Otto 173–174, 188, 300
Jevons, F. B. 156
Kant, Immanuel 47, 78, 87–88, 92–93, 116, 179, 202, 212, 214, 232, 250, 256, 262, 279, 290, 292, 299, 325
Keller, Helen 56–60, 193–194
Kepler, Johannes 78
Kierkegaard, Søren 112
Klein, Felix 314
Kleopatra 264–266
Klinger, Max 290
Koehler, Wolfgang 52–53, 56, 63, 85, 319
Kohts, Nadie 64
Lagrange, Joseph Louis 180
Laguna, Grace de 174–175
Lamprecht, Karl 287–290
Laplace, Pierre Simon de 313
Lavoisier, Antoine Laurent de 309
Leibniz, Gottfried Wilhelm 34, 79, 191, 260, 311
Leo, Heinrich von 272
Leopardi, Giacomo 214
Lessing, Gotthold Ephraim 9, 324
Lévy-Bruhl, Lucien 122
Lieber, F. 62
Linné, Karl 301–302
Lobatševski, Nikolai 92
Louis XI 252
Lucanus 287
Lucretius 171
Macaulay, Thomas Babington 284
Machiavelli, Niccoló 251
Major, D. R. 194
Malinowski, Bronislaw 115, 123, 136, 139, 143
Mallarmé, Stéphane 210, 243
Marcus Aurelius Antoninus 22, 24, 29
Margenau, Henry 12
Marx, Karl 41
Maupertuis 36
Maxwell, James Clerk 180, 316
Meillet, Antoine 190
Menandros 255
Mendelssohn, Moses 261
Meyer, Eduard 282
Michelangelo Antonioni 214, 233
Mill, John Stuart 187
Milton, John 112, 224, 233

Molière (Poquelin Jean Baptiste) 215, 220, 297
Mommsen, Theodor 263, 269, 293
Montaigne, Michel Eyquem de 15, 32–33, 261
Montesquieu, Charles de Secondat de La Brede 95, 291
Morison, S. E. 263
Morus (More), Thomas 93
Mozart, Wolfgang Amadeus 220
Murray, Gilbert 137
Müller, Max F. 163
Neugebauer, Otto 75–76
Newton, Isaac 71, 212, 256, 315, 325
Niebuhr, Barthold 277
Nietzsche, Friedrich 41, 237, 259–260
Northrop, F. S. C. 12, 310
Novalis (Friedrich von Hardenberg) 228–229
Ortega y Gasset, José 243, 249–250
Panini 182
Paracelsus 154
Parmenides 167
Parthenon 214
Pascal, Blaise 27–28, 30, 32, 111, 264
Paul, Hermann 177, 323
Pavlov, Ivan 50, 54
Peano, Giuseppe 305
Pettegrove, James 10
Pheidias 147
Pico della Mirandola, Giovanni 154
Planck, Max 253, 276, 316
Platon 17, 20–22, 33, 63, 67, 71, 93, 99–100, 128, 168–169, 176, 215, 219, 250, 261, 267, 292, 298, 304–305, 311
Poincaré, Henri 36
Pompeius 264
Pomponazzi, Pietro 154
Porta, Giambattista della 154
Pott, August Friedrich 177
Protagoras 169
Ptolemaios(ed) 265
Pythagoras 119, 302–303, 305
Raffael (Raffaello Santi) 108
Ranke, Leopold von 252, 258, 271–274, 277
Rask, Rasmus Kristian 183
Rembrandt (Rembrandt Harmensz van Rijn) 83, 108, 292
Révész, Georg 51, 53

Richards, Ivor Amstrong 243
Richter, Ludwig 213
Rickert, H. 270, 282
Riemann, Bernhard 36, 92, 313
Robertson-Smith, W. 131, 157–158
Rousseau, Jean-Jacques 46, 94, 171, 206–207, 242
Russell, Bertrand 305
Santayana, George 233
Sapir, Edward 186, 188, 192
Saussure, Ferdinand de 181
Scheler, Max 42
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 179, 227, 230
Schlegel, August Wilhelm von 189
Schlegel, Friedrich 183, 228, 235, 259, 261
Schleicher, August 171, 177
Schleiermacher, Friedrich 138
Schopenhauer, Arthur 260
Scott, Walter 252
Sebond, Raimond 32
Semon, R. 79
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper 236–237, 247
Shakespeare, William 215–216, 218–219, 224, 227, 273, 297, 324
Shelley, Percy Bysshe 214
Simonides 204
Sokrates 19–23, 29, 99, 168, 219, 261
Sommerfeld, Arnold 308
Sophokles 147, 237
Spencer, Baldwin sir 126, 128–129
Spencer, Herbert 241
Spinoza, Benedictus (Baruch d'Espinoza) 34–35
Steinen, Karl von den 126, 199
Stern, William 83
Sterne, Laurence 220, 297
Stevenson, Charles 12
Stifel, Michael 92
Sullivan 57
Swift, Jonathan 95
Zola, Émile 213, 230
Taine, Hippolyte 40–41, 103, 278–280, 282–283, 290
Thackeray, William Makepeace 297
Theophrastos 310
Thomas Aquinost 26, 111
Thorndike, Edward Lee 55
Thukydides 252, 294

Tizian (Tiziano Vecellio) 108
Tolstoi, Lev 215
Treitschke, Heinrich von 272, 274
Trubetzkoy, Nikolai 183
Tullia 264
Tylor, Edward Burnett 132
Uexküll, Johannes von 44–46
Weierstrass 36
Velasquez, Diego 108
Werner, Heinz 72
Whitehead, Alfred North 79
Vico, Giambattista 171, 224, 251
Vinci, Leonardo da 211, 216
Winckelmann, Johann Joachim 237
Windelband, Wilhelm 270
Wolfe, J. B. 50, 85
Wordsworth, William 207, 214, 216, 225
Wölfflin, Heinrich 108
Xenophanes 137, 148
Xenophon 261
Yerkes, Robert M. 50, 53, 80, 104
Young, Edward 223